علم
النقد السياسى

أ. د./ نبيل راغب

المكتبة الأكاديمية
شركة مساهمة مصرية
ISO 9002

علم النقد السياسى

تأليف

دكتور/ نبيل راغب

2014

علم النقد السياسى

حقوق النشر

الطبعة الأولى ٢٠١٤م - ١٤٣٥هـ

المكتبـــة الأكاديميـــة

شركة مساهمة مصرية

رأس المال المصدر والمدفوع ١٨,٢٨٥,٠٠٠ جنيه مصرى

١٢١ شارع التحرير - الدقى - الجيزة

القاهرة - جمهورية مصر العربية

تليفون : ٣٧٤٨٥٢٨٢ - ٣٣٣٦٨٢٨٨ (٢٠٢)

فاكس : ٣٧٤٩١٨٩٠ (٢٠٢)

رقم الإيداع :١٦٧٧٦ / ٢٠١٣

المحتويات

مقدمة

من الواضح أن مصطلح «النقد السياسى» أو «الناقد السياسى» غير متداول فى المنطقة العربية، رغم أن مجالاتها الفكرية والعلمية والثقافية حافلة بالنقاد الأدبيين والفنيين والرياضيين والحضاريين والاقتصاديين والاجتماعيين، ولذلك يمكن القول بأن التفكير السياسى لم يصل إلى درجة الفكر أو النقد السياسى المنهجى. لكن على المستوى العالمى، كان الفلاسفة هم رواد علم النقد السياسى عبر التاريخ، دون أن يطلق عليهم لقب «نقاد سياسيين»، برغم أن الفكر السياسى بطبيعته يحتاج دائمًا إلى عقلية نقدية، وهو المبدأ الفكرى والفلسفى، الذى رسخه كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو فى ريادتهم للفلسفة الإغريقية، وأثبتوا أن منهج النقد واحد فى كل فروع المعرفة العلمية أو الفلسفية أو الأدبية أو الفنية أو الأخلاقية؛ لأنه علم قائم بذاته، وأصوله واحدة عند رواده، وضرورى لتطور المعرفة البشرية وتقدمها فى شتى المجالات، كما أثبتوا أن السياسة أداة محايدة دائمًا فى حد ذاتها كعلم، وإن كان الأمر برمته يتوقف على أسلوب توظيفها سواء فى الخير أو الشر. وكان علم النقد السياسى ممتدًا عبر العصور، وخاصة فى عصور الازدهار الفكرى والثقافى والحضارى، لكنه فى عصور أخرى عديدة لم يتم التركيز عليه نتيجة للصراعات والتناقضات والضربات والنكسات والنكبات، التى أعاقت مسيرة السياسة فى دول عديدة.

وهذا الكتاب يؤكد أن النقد السياسى ليس مجرد تعليق أو تعقيب أو تنويه أو تفسير أو حتى تحليل، وإنما هو علم له منهج يستشرف آفاق المستقبل للفكر السياسى واحتمالاته المباشرة وغير المباشرة. ولذلك كانت العملية السياسية بكل آلياتها وأهدافها ومصاعبها وثغراتها وسلبياتها وإيجابياتها بمثابة العمود الفقرى لفصول هذا الكتاب؛ كى يدرك، المصريون خاصة والعرب عامة، أعماق الأزمة المعتمة والمعقدة التى تمر بها المنطقة العربية منذ قيام ثورة 25 يناير 2011، فليس هناك أدوات أو آليات أفضل من تلك التى يمتلكها علم النقد السياسى فى إضاءة، بل وتعرية الجوانب المعتمة والشبهات المريبة التى تجتاح

المنطقـة العربيـة، سـواء مـن الـداخل أو مـن الخـارج تحـت شـعارات، تتمسـح بالتقـدم والديمقراطيـة والقوميـة والأيـديولوچـيا والتكنولـوچـيا والتنميـة والليبراليـة والمبـادئ المحافظة، وغير ذلك من الشعارات التى دارت حولها فصول الكتاب، وهى مجرد شعارات لأنها لم تتحول إلى مناهج عملية أو علمية أو فكريـة، يمكـن أن تصـوغ الواقـع الـراهن أو الراكد؛ لتجعل منه قاعدة للانطلاق صوب آفاق جديدة. ولم تكن المنطقة العربية اسـتثناء من بقاع أخرى، تغطى خريطة العالم المعاصر بكوارثها ونكباتها، سواء فى أفريقيا أو أمريكا اللاتينيـة أو آسـيا. ولـذلك اعتمـد الكتـاب عـلى الدراسـات العلميـة، التـى أنجزهـا نقـاد سياسيون من المكسيك والنمسا وسويسرا وإيران وكولومبيـا وألمانيـا والهنـد مـن أصـحاب الخبرات العلمية التى مارسوها فى هذه المجالات، أكثر مـن اعـتماده عـلى دراسـات كُتـاب الغرب التقليدى فى الولايات المتحـدة وبريطانيـا وفرنسـا، المتـأثرين بمنظـورهم الإمبريـالى التقليدى.

فى دراسات هؤلاء النقاد السياسيين الذين ينتمـون فى معظمهـم إلى العـالم الثالـث أو المتعاطفين بل والمتحمسين له، برز الجانب المظلم للعملية السياسية برمتها، سـواء فى دول العالم المتقدم أو العـالم الثالـث أو العـالم المتخلـف، بحيـث أثبـت الكُتـاب أن التقـدم لـه إشكالياته وعقباته، والديمقراطية لها أمراضها المزمنة، والقومية لها ألغامها، التـى يمكـن أن تنفجر فى أى وقـت، وأن الأيـديولوجيا قـد سـقطت فى متاهـة لا عـودة لهـا منهـا، وحتـى التنمية التى كانت شعارًا ذهبيًا ومتألقًا فى نظر مختلف الشعوب قد بلغـت هـى الأخـرى نهاية مضمار سباقها المسعور، وغير ذلـك مـن مظـاهر الجانـب المعـتم للحضـارة الغربيـة المعاصرة أو الواقع الراهن الحافـل بـالكوارث والنكبـات، التـى تفننـت دولـه فى ابتكارهـا وإدارتها؛ حتى تحتفظ بسطوتها على تلك الدول البائسة المتخلفة التى تسميها «النامية».

ولابد أن أنوه لقارئ العزيز أن فى مقدمة مصادر كتابى هذا، كانت تجربتى العملية كمستشـار إعلامـى وثقـافى ثـم سـياسى للـرئيس أنـور السـادات منـذ 16 سـبتمبر 1974 وحتى 6 أكتوبر 1981، أى عند رحيله، إذ كنـت مـدينًا لهـذا الـزعيم التـاريخى بتجـارب وخبرات سياسية، محلية ودولية، فى مختلف بلاد العالم، شرقًا وغربًا، شمالًا وجنوبًـا؛ مـما

جعل ملاحظاتى وتعليقاتى ومقالاتى التى نشرتها فى صحيفة «الأهرام» بصفة خاصة، تمثل زادًا ومددًا حيًّا وعمليًّا لهذا الكتاب. هذا على المستوى أو المضمون السياسى، أما على مستوى المنظور النقدى بحكم أن محور أو جوهر الكتاب هو «علم النقد السياسى»، فإننى أتشرف بأن أحيط القارئ العزيز علمًا بأننى قضيت ما لا يقل عن أربعين عامًا فى تدريس مناهج النقد الأدبى والفنى والثقافى، النظرى والتطبيقى، سواء فى جامعات مصر أو خارجها، كما أن كتبى التى تتناول معظم المناهج والنظريات والمدارس النقدية، فهى تزيد على الثلاثين كتابًا، وتغطى الإبداعات والدراسات العربية والأجنبية على حد سواء. ولذلك كان من السهل بل ومن الممتع، أن أقيم جسرًا عريضًا وقويًّا بين المضامين السياسية والرؤى النقدية، بحيث يستوعب الفكر النقدى المضامين المستجدة على الساحة السياسية، وفى الوقت نفسه يتم تحليل أو تفكيك أو إعادة صياغة أو تطوير أو تجديد أو تجريد أو تحديث أو بلورة هذه المضامين المستجدة؛ بحيث يمكن معالجتها من منطلقات إيجابية لا تخفى على العقلية النقدية اليقظة، خاصة وأن محور هذا الكتاب يدور حول انتقال المجتمع من حالة الطبيعة إلى حالة السياسة، أى من الحالة العشوائية العفوية غير الواعية إلى الحالة الواعية العقلانية المنهجية العلمية، التى تصبح فيها الاستفادة متبادلة بين كل من النقد والسياسة.

ونظرًا لأن هذه المضامين السياسية تتناول مختلف شئون الحياة وقضايا المجتمع، فإن تعامل علم النقد السياسى معها يتأتى من أنه يملك مرونة فائقة، تضعه فى مصاف العلوم الإنسانية التى تفرض مناهجها على كل العلوم بما فيها العلوم الطبيعية؛ وذلك لارتباطها بالعقل النقدى السياسى الذى يتحكم فى الحياة المعاشة بصفة عامة. وبالتالى، يمكن أن يتحول علم النقد السياسى إلى بوتقة، تنصهر فيها كل معطيات الحياة الفكرية والثقافية، بحيث تتولد منها أفكار إيجابية، يمكن أن تنطلق بالحياة إلى آفاق جديدة.

المهندسين: 24 مارس 2013

أ. د. نبيل راغب

مدخل

رواد النقـــد السياســـى

أفلاطون (427 – 347 ق.م)

تشير كل محاورات أفلاطون وتعاليمه بصورة مباشرة إلى قضايا الفكر السـياسى، ومـع ذلك لا يوجد سوى ثلاث محاورات تشـير فى عناوينهـا إلى أنهـا مخصصـة للنقـد السـياسى الـذى كـان بمثابـة تعـاليم سياسـية وهـى محـاورة «الجمهوريـة»، ومحـاورة «السـياسى»، ومحاورة «القوانين». فى المحاورة الأولى، يناقش سقراط طبيعة العدالـة مـع عـدد مرمـوق من المتحاورين، وإن كانت تنقصنا المعرفة الأكيدة بالخلفيات السياسـية التـى تمـت فيهـا هذه المحاورة عن مبادئ السياسة. ومع ذلك فالحس النقدى جعل الدارسين يفترضون أنها حدثت فى حقبة من الانحطـاط السـياسى لأثينـا، وأن سـقراط ومـن معـه مـن المحـاورين اهتموا اهتمامًا عظيمًا بهذا التدهور والتفكير فى استعادة المنظومة السياسية. وقـد اقـترح سقراط اقتراحات جذريـة تخـص «الإصـلاح», دون أن يواجـه جـدلًا مرهقًـا، وبـرزت عـلى السطح إشارات طفيفة فى محاورة «الجمهورية» إلى النتيجة التى تقول إن الإصلاح المقترح فى الخطـة السياسـية مـن الممكـن أن يـنجح، أو أن الإصـلاح الوحيـد الممكـن هـو إصـلاح الإنسان الفرد.

وفى هذه المحاورة صـنف سـقراط نظـم الحكـم إلى خمسـة أنـواع وهـى: الملكيـة أو الأرستقراطية، أى حكم الفرد الفاضل، أو مجموعة من الفضلاء، الذى يتجه نحـو الخـير أو الفضيلة؛ أى حكم المدينة العادلة. والنوع الثانى: التيموقراطية، وهى حكم عشاق الأمجاد، أو الأشخاص الطموحين، الذى يسـعى لتحقيـق أمجـاد السـمو أو الـنصر. والنـوع الثالـث: الأوليجاركية, وهى حكم الأغنياء الذى تقـدر فيـه الـثروة تقـديرًا عظـيمًا. والنـوع الرابـع: الديمقراطية وهى حكم الأحرار، الذى تقدر فيه الحرية تقـديرًا عظـيمًا. والنـوع الخـامس والأخير: الطغيان، أى حكم الشخص الظالم المطلق، والذى لا يستحى من فعل أى شىء.

ومن الواضح أن سقراط ترك بصماته واضحة على الفكر السياسى بصفة عامة، بهذا التصنيف الذى لايزال معتمدًا من معظم النقاد السياسيين، وإن كانت قد أضيفت إليه تنويعات وتفريعات عديدة، ولكنه لا يزال العمود الفقرى لمعظم الاجتهادات فى مجال النقد السياسى. ويبدو أن ثبات النظام الذى رسمه سقراط له ما يكفله، بقدر ما يمكن أن تنسب الثبات لأى نظام سياسى. إنه مكفول عن طريق الطاعة من جانب الغالبية العظمى من المواطنين للقوانين الحكيمة التى هى ثابتة بقدر المستطاع؛ أى عن طريق طاعة تتولد أساسًا من التربية والتعود على الفضيلة، أى من تكوين الشخصية. ومع ذلك، فإن القوانين ليست إلا أحسن ما هو موجود؛ إذ لا يمكن أن يكون أى قانون حكيمًا مثل القرار الذى يصدره الحكيم فى حينه، ولذلك لابد أن يكون هناك استعداد من حيث إنه كذلك، لتقدم لانهائى فى تطوير القوانين فى مصلحة التطوير المتزايد للنظام السياسى، ومواجهة انهيار القوانين وفسادها. وبالتالى لابد أن يكون التشريع عملية ليست لها نهاية؛ أى إنه يجب أن يكون فى كل وقت مشرعون أحياء. إن القوانين يجب ألا تتغير إلا بحذر شديد، ويجب ألا تتغير إلا فى حالة الضرورة المسموح بها بصورة كلية. ويجب على المشرع الأخير أن يهدف إلى الغاية الجليلة نفسها مثل المشرع الأصلى، أى سمو نفوس أعضاء المدينة. وبذلك أعاد أفلاطون نظام الحكم فى محاورة «القوانين» بالتدريج إلى نظام الحكم فى محاورة «الجمهورية». ولذلك تعد خاتمة محاورة «القوانين» الامتداد الفكرى والنقدى لبداية محاورة «الجمهورية».

أرسطو (384 – 322 ق.م)

شكل ارتباط أرسطو الوثيق بالبيت الملكى المقدونى ومقاديره السياسية سيرة أرسطو الخاصة، وتاريخ المدرسة النقدية التى أسسها. ذهب وهو شاب إلى أثينا لكى يواصل تعليمه، حيث التقى بأفلاطون هناك، وظل عضوًا فى الأكاديمية حتى نهاية حياة أفلاطون. وعاد بعد فترة إلى أثينا عمل إبانها مربيًا للإسكندر الأكبر، وأسس مدرسته الخاصة، وهى اللوقيون، التى خصصها للبحث والتعليم فى كل ميادين المعرفة البشرية.

وتعاليم أرسطو السياسية موجودة فى كتابيه «السياسة» و«الأخلاق»، وريادته النقدية الأدبية والخطابية فى كتابيه «فن الشعر» و«فن الخطابة». والكتاب الأخير دراسة تحليلية لسيكولوجيا السياسة، قبل أن يعرف العالم علم النفس بحوالى ثلاثة وعشرين قرنًا، بالإضافة إلى تأملات رائدة فى العلاقة بين الخطابة والسياسة، ودستور أثينا؛ النموذج الباقى الوحيد لمجموعة من نماذج التاريخ الدستورية للمدن اليونانية، التى جمعها أرسطو وتلاميذه.

تميل كتابات أرسطو بصفة عامة لتقديم محاولات نقدية صريحة، تمثل تفسيرًا علميًا خالصًا أو نظريًا لمادتها، ولذلك سجل له التاريخ أنه كان أول رائد للنقد السياسى والنقد الأدبى. ويوضح أرسطو أن هناك اختلافًا أساسيًا بين العلوم النظرية التى تُطلب من أجل المعرفة، والعلوم العملية التى تُطلب أساسًا من أجل الفوائد التى تُستمد منها. والسياسة، عند أرسطو، هى العلم العملى وتخضع للنقد الذى يعد أداة تطوير كل العلوم سواء أكانت عملية أم نظرية. كما يشير إلى أن العلم العملى يلازم العلم السياسى. إن العلم العملى أو السياسى له بهذا المعنى الواسع ثلاثة فروع، هى: الأخلاق؛ أو علم السلوك، والاقتصاد؛ والعلم السياسى بمعناه الدقيق والمعروف؛ أى علم حكم المجتمع السياسى. وإنها لضرورة نقدية أن ندرك أن الأخلاق تكوِّن جزءًا متكاملًا من العلم السياسى، وأن كتابات أرسطو الأخلاقية لا يمكن تصورها بوضوح على أنها أبحاث مستقلة، وإنما على أنها مقدمة لدراسة السياسة. ولذلك فإن أى مناقشة للعلم السياسى الأرسطى ستكون ناقصة، إذا لم يكن هناك انتباه موسع إلى تعاليم الرسائل الأخلاقية وعلاقة هذه التعاليم بالسياسة. وهذه هى وظيفة النقد السياسى.

ويرى أرسطو فى النقد السياسى وسيلة ضرورية لتكوين ثقافة الدولة السياسية الدائمة، أو بمعنى أشمل شخصيتها الدائمة، وفضلًا عن ذلك تركيبها السياسى الاجتماعى، وطريقة حكمها، أو ما يسميه أرسطو«نظام حكمها»، أو «دستورها». ويستمر أرسطو قائلًا: «لأن أسلافنا قد تركوا ما يخص التشريع دون أن يكتشفوه، فإنه قد يكون من الأفضل لو أننا بحثناه نحن أنفسنا، وبالتالى، بوجه عام، ما يخص النظام».

إن المساهمة الأساسية التى يمكن أن يقوم بها العلم السياسى الأرسطى لممارسة فن السياسة تكمن بالتالى فى مجال «التشريع». ولولا الوعى النقدى لدى المشرعين لما استطاعوا تأسيس البناء التشريعى للدولة. والتشريع، فى نظر أرسطو، هو المحصلة النهائية لكل الاجتهادات النقدية، التى تقنن الثوابت التى تشكل الهيكل السياسى والاقتصادى والاجتماعى والثقافى للمجتمع، فى ضوء علاقات عضوية متبادلة بين هذه الثوابت والمتغيرات التى تواكبها وتتفاعل معها، وهو ما وصفه أرسطو بمصطلح «العلم العملى». ومن الضرورى فهم المعنى الكامل لهذا المفهوم؛ لأهميته السياسية والنقدية للفكر، الذى نهض عليه كتاب «السياسة» لأرسطو الذى لا يستخدم لفظ «التشريع» بصورة فضفاضة بوصفه مرادفًا لفن السياسة. إن فن السياسة أو النشاط السياسى، بمفهومه العملى، يحتاج إلى دراية بمجال القضايا ذات الأهمية السياسية العملية.

إن السياسى يحتاج إلى معرفة واعية بالتجارة، وتدبير المال، والدفع، والسياسة الخارجية، وإن كانت هذه المعرفة يمكن أن تكتسب عن طريق الخبرة. وليس ذلك صحيحًا بصورة جلية فى حالة التشريع أو بصورة أكثر عمومية، فى حالة الدساتير والممارسات القانونية المعتادة التى تحدد نظام الحكم. وكما يؤكد كتاب «السياسة» نفسه بصورة وافية، فإن العلم السياسى الأرسطى، هو بالإضافة إلى ذلك، علم أنظمة الحكم. والسياسى فى المقام الأول هو مخلوق ذو زمان ومكان خاص، بصرف النظر عن مدى معرفته بأزمنة وأمكنة أخرى، وصور أخرى لتنظيم سياسى، ومن المحتمل أن تكون هذه المعرفة ناقصة وغير نقدية. ويميل السياسى إلى التسليم بطبيعة الحكم وبقائه على ما هو عليه، وبالتالى فإن رؤيته النقدية تتعامل مع الأمر الواقع، وتجعله يقف على أرض ذات معالم ومسارات يمكن إدراكها.

وتتجلى عبقرية أرسطو النقدية فى أنه، فى الكتاب الثانى من كتاب «السياسة»، قام باختبار نقدى دقيق لكل النظريات السياسية السالفة وخاصة أشهر الدساتير. وينقد أرسطو أسلافه، لا ليهاجمهم ويفندهم، كما زعم النقاد، ولا لكى يظهر تفوقه عليهم، بل

ليجمع ما يمكن أن تشمله هذه النظريات وتلك الدساتير من اجتهادات إيجابية قابلة للاستفادة بها عند تطبيقها. والنقد السياسى لا يعالج جزئيات تاريخية أو فكرية أو سياسية منفصلة حتى لو كانت متتابعة. ولذلك يحرص أرسطو دائمًا على أن ينزل من مستوى الأفكار المجردة إلى التاريخ المادى الملموس. وليس هناك ناقد سياسى، إلا وكان عليه أن يوظف رؤاه ودراساته للملكيات والجمهوريات والديكتاتوريات والديمقراطيات وأساليب الحكم ونظم السلطة فى هذه الأنظمة والحكومات، وخاصة الثورات التى عالجها أرسطو بنوع من الإمتاع والنجاح لا مثيل له. إن نظرية الثورات عند أرسطو كانت خلاصة نقده السياسى وجوهر فكره كما بين هو ذلك. إن علم السياسة الذى ينهض على ركيزة نقدية لا تنفصل عنه، يبدأ بدراسة المجتمع والدولة، ثم يجتاز بعد ذلك كل المسارات التى تشقها الدولة، وآخر أبحاثه إنما هو البحث عن الأسباب التى تؤدى إليها والوسائل التى تحفظها.

لقد مكَّن النقد السياسى أرسطو من أن يجمع فى نظرية مذهبية كل الأحداث والمواقف والمعطيات المتشابهة فيما بينها، ولكن التاريخ قدمها مبعثرة لا رابط بينها؛ إذ عمل أرسطو على ترتيبها، واحدًا واحدًا، كل أسباب الثورات، وحدد عددها فى أوسع أطرها العامة وأضبطها تاريخيًّا وسياسيًّا. فقد عدد هذه الأسباب وصنفها وقننها ليبين كيف يعمل كل واحد منها؛ طبقًا للنوعيات المختلفة للحكومات والأنظمة. وكما أنه كان يدرس الثورات وينقدها فى مجموعها، كان أيضًا يدرسها وينقدها بتفاصيلها الدقيقة، موظفًا دائمًا حجة الأحداث التاريخية كسند لنظرياته. ولذلك يقول بارتملى سانتهليز، أستاذ الفلسفة الإغريقية فى «كوليج دى فرانس» ثم وزير الخارجية الفرنسية، فى مقدمته لترجمته لكتاب «السياسة» من اليونانية إلى الفرنسية، وهى الترجمة الفرنسية التى نقلها إلى العربية أحمد لطفى السيد؛ يقول سانتهلير عن أرسطو: «كان نظر الفيلسوف نفاذًا وحكيمًا إلى حد أنه فى زماننا هذا، بعد إضافة ألفى سنة من التجربة، وبعد هذه المتغيرات اللانهائية للأحداث المتتابعة التى زادتها سنوات التجارب على تاريخ المجتمعات الإنسانية، يصعب

أن يقال أكثر مما قال أرسطو فى هذا الموضوع. فليست واحدة من الظواهر السياسية التى جاءت بعده لا تدخل فى الأطر التى رسمها من قبل، وتظل التعاليم التى استخرجها الفيلسوف الناقد من الثورات القديمة، حقة وفعالة، إذ إن أرسطو كان الوحيد الذى بلورها بحكمته وقدرته النقدية».

نيكولو ماكيافيللى (1469 – 1527م)

ترك ماكياڤيللى بصماته واضحة على تاريخ النقد السياسى منذ أوائل القرن السادس عشر حتى الآن؛ فقد أثار جدلًا بل هجومًا عنيفًا على آرائه وأفكاره، من المعارضين والخصوم والأعداء الذين سعوا لتشويه صورته وسمعته بكل إمكاناتهم، ولكنه صمد لهذه الحرب الشعواء وأصر بثقافته العميقة، ورؤيته النقدية، وفكره الثاقب، على أن يقوم من خلال كتاباته النقدية والتحليلية، بتعرية كل دهاليز السياسة المعتمة منذ زمن الإمبراطورية الرومانية حتى القرن السادس عشر فى إيطاليا، دون حرج أو حساسية أو مواربة؛ حتى يتعرف القارئ أسرارها وخفاياها من معاهدات سرعان ما تنقض، ومؤامرات تحاك بليل، وصراعات دفينة ومزمنة، واغتيالات تودى بحياة المخلصين، وأساليب التعذيب التى مر ماكياڤيللى ببعضها، ومع ذلك لم يغير رأيه أو ينحرف عن الفكر الموضوعى والوطنى، الذى اقتنع به وأراد أن يقدمه لبنى وطنه.

ومن أهم مؤلفات ماكياڤيللى السياسية والتاريخية والحضارية كتاب «الأمير» عام 1513، وكتاب «المطارحات حول الكتب العشرة للمؤرخ الرومانى تيتوس ليڤيوس» الذى أنجزه بين عامى 1513 و1516، و«فن الحرب» فى عامى 1519 و1520، وكتابه الموسوعى «تاريخ فلورنسا» الذى يقع فى ثمانية مجلدات. هذا بالإضافة إلى رسائله الشخصية التى نشرت فى أكثر من كتاب، ودراسة فى فن الحكم والإدارة بعنوان «إصلاح حكومة فلورنسا»، كما أبدع مسرحيتين وروايتين. ولكن أشهر أعماله جميعًا هو كتاب «الأمير»، الذى يعتبر بداية الطريق فى النقد السياسى، والذى وضعه فى مقدمة رواد النقد السياسى.

كان ماكياڤيللى يحرص على أن يضمن مؤلفاته كل ما كان يعرفه وما مارسه من تجارب طويلة وعريضة، وكل ما استوعبه من قراءاته الخاصة فى شتى المجالات. وبرغم الاتهامات التى انهالت على كتاب «الأمير» والتى وصمته بالتطرف والتعدى على الأخلاق والمثل العليا، فإن عددًا كبيرًا من النقاد السياسيين والمحللين الكبار يرى أنه لم يفعل أكثر من تقديم تحليل واقعى، وبلا أية محاولة للتجميل، ما يعمله الساسة للوصول والحفاظ على مركز الزعامة فى الحقل السياسى، بل لما يفعلونه بوحى من غريزتهم السياسية. فمعظمهم يعتقد – ولم يجبره ماكياڤيللى على ذلك – أن كل المبادئ السامية والأخلاق الحضارية ليست بالضرورة هى المبادئ والأخلاق المطلوبة لتحقيق النجاح فى مجال السياسة وتسيير دفتها فى محيط متلاطم الأمواج. وخاصة أن الحاكم مسئول عن أمة بأسرها فى مواجهة أمم أخرى متربصة بها، ولذلك من العسير محاسبته أخلاقيًا كما يحاسب الإنسان المسئول عن نفسه ووعوده وارتباطاته بصفة شخصية.

وكانت عبقرية ماكياڤيللى بازغة متألقة لدرجة أن أعداءه وخصومه لم يستطيعوا إنكارها عليه، ولم يتبق لديهم من أساليب الهجوم الخبيث سوى اتهامه بأنه أساء الانتفاع بعبقريته، وأن كتابه المشهور «الأمير» من الكتب التى ضربت بالأخلاق عرض الحائط، والتى يجب تحريمها وإحراقها وإنقاذ الناس من شر ما احتوت عليه. كما اتهموه بأن الباعث الذى دفعه إلى كتابته، كانت رغبته الدفينة فى تبصير الطغاة المستبدين بأساليب السيطرة على الشعب، ونهب ثروة الأغنياء، من خلال تبصير الدهماء والغوغاء بقواعد اللعبة السياسية، وتجريد الفقراء فى الوقت نفسه من الشرف والكرامة. أما أصدقاؤه والمدركون لحقيقة عبقريته السياسة وأعماقه، فيرون فيه الفيلسوف الوطنى والقومى والناقد السياسى الرائد، الذى نذر فكره وحياته وجهده وعلمه ومستقبله لبلاده، والذى تطلع إلى الوحدة الإيطالية، قبل أن يولد روادها وأعلامها من أمثال ماتزينى وغاريبالدى وكافور بقرون عدة.

كانت عقلية ماكياڤيللى النقدية وإنجازاته العلمية العملية حربًا شعواء على كل

مظاهر النفاق والتملق والجبن والتردد والتقاعس والمساومة والإدعاء والزيف والكذب والرياء والانتهازية والتسلق والاغتياب، وغير ذلك من الصفات والتهم التى حاول الحاقدون عليه إلصاقها به، فى حين أنهم كانوا تجسيدًا حيًّا وعمليًّا لها. ولكن - للأسف - نجح هذا الوضع المقلوب فى تشويه صورة ماكياڤيللى وسمعته، لأنهم كانوا الأعلى صوتًا والأكثر عددًا فتبادلوا الأدوار معه؛ بحيث أصبحوا هم المثاليون وحماة الفضيلة والأخلاق الرفيعة، فى حين أصبح هو الانتهازى المفسد لضمائر الناس وأخلاقهم. وهى تهمة قريبة من تلك التى أدت إلى الحكم بالإعدام على سقراط، ولولا أن ماكياڤيللى كان محاربًا من طراز رفيع، ويستطيع أن يعرى كل أهداف الذين حاولوا مواجهته، لكان من الممكن أن يلقى مصير سقراط.

ومر الزمن واستعاد التاريخ طاقته التصحيحية المعتادة، ليبرز على صفحاته من الفلاسفة والنقاد والعلماء من أنصفوه، بل وتأثروا به. لكن رد الاعتبار لماكياڤيللى استغرق وقتًا طويلًا؛ نظرًا لأن الملوك والأباطرة والحكام والأمراء والقادة اقتطعوا من سياق كتاباته ما اتخذوا منه حججًا وذرائع لتنفيذ سياساتهم الانتهازية والنفعية، والتى تأتى فى مقدمتها المقولة المشهورة «الغاية تبرر الوسيلة»، والتى كان يقصد بها أنها تبررها لأنها لا تنفصل عنها؛ لأنها من نفس النوعية سواءً أكانت خيرًا أم شرًّا، فليست هناك غاية أخلاقية يمكن أن تتحقق بوسيلة غير أخلاقية. وقل أن نجد سوء فهم لمقولة مثل هذه، استمر قرونًا دون أن يجد من يصححه. ولعل المثل المصرى «الغرض مرض» يعد أفضل تفسير له. ولم يخترع ماكياڤيللى مبدأ «الغاية تبرر الوسيلة» بل اكتشفه وترك تفسيره للآخرين. وإن كان فى الفصل الثامن عشر من كتاب «الأمير» قد اعتبره من منطلق نقده الواقعى، أنه أحد المبادئ أو القوانين، التى سار على نهجها معظم الساسة عبر العصور، والتى تحكم العمل السياسى فى مجمله. ونظرًا للحس النقدى المرهف عند ماكياڤيللى، فقد كان أول من قام بتعريته، ولكن خصومه سارعوا بإلصاقه به لتشويه فكره وصورته وإضعاف ثقله الريادى فى مجال النقد السياسى.

يقول ماكياڤيللى فى كتاب «الأمير»:

«إن النهج الذى يسلك الناس على أساسه بصفة عامة، والأمراء بصفة خاصة، يتمثل فى قاعدة لا يمكن تجاهلها أو تجاوزها، وهى أن الغاية تبرر الوسيلة، وعلى هذا الأساس، يتحتم على الأمير أن يتحكم فى مقاليد الأمور فى بلده؛ كى ينشر الاستقرار والأمن فى ربوعه، ولابد أن تبدو وسائله فى سبيل هذه الغاية مشروعة ونبيلة وجديرة بمدح كل الناس وحماسهم لها؛ ذلك أن العامة منهم يقنعون دائمًا بظواهر الأمور والنتائج المباشرة والسطحية للأحداث. وهؤلاء العامة هم القاعدة الشعبية الحقيقية، التى لابد أن يحسب حسابها دائمًا، أما الفئات الأخرى، فأقلية لا خوف حقيقيًا منها، ويمكن عزلها عندما يضرب الأمير بجذوره فى هذه القاعدة الشعبية التى تشعر بالتوحد معه. وأنا أعرف أميرًا فى الوقت الحالى - وأنا فى حل من ذكر اسمه - لا يفعل شيئًا سوى التبشير بالسلام بين الناس، لكنه فى حقيقة الأمر عدو حقيقى لشعار السلام الذى يرفعه، لأنه إذا تحقق السلام وترسخ بالفعل، فإنه كفيل بفضحه وإضاعة عرشه».

فرانسيس بيكون (1561 - 1626)

بعد رحيل ماكياڤيللى بما يقترب من قرن، قام الفيلسوف والعالم والناقد السياسى ورجل الدولة الإنجليزى الشهير فرانسيس بيكون بدراسة مؤلفات ماكياڤيللى وتحليلها برؤية نقدية وموضوعية، فوجد فيها منهجًا متكاملًا للحكم والإدارة والقيادة. بل إن المنهج الاستقرائى الذى اشتهر به بيكون كان بوحى من اطلاعه الواسع والعميق على كتابات ماكياڤيللى وأفكاره، لدرجة أن كثيرين من المؤرخين والنقاد السياسيين اعتبروا ماكياڤيللى مبتكرًا ورائدًا للمنهج الاستقرائى، وليس فرانسيس بيكون. فقد استطاع ماكياڤيللى توظيف منهج الاستقراء القائم على التعميم، الذى يحكم على الكل بما يوجد فى بعض أجزائه. والاستقراء الذى نهض عليه المنهج التجريبى، كان أحد المناهج الفلسفية والعلمية والنقدية، التى طورت الفكر الإنسانى كله. فقد كان ماكياڤيللى ينتقل من الواقعة أو الحدث التاريخى أو الموقف السياسى إلى القانون الدائم، الذى يحكمه

ويؤدى إليه، ومما عرف فى زمان أو مكان معين إلى ما هو صادق وثابت دائمًا، وفى كل مكان. فقد كانت كتابات ماكياڤيللى بمثابة بحث عن القوانين، التى تحكم الظواهر السياسية والاجتماعية والإنسانية بصفة عامة.

لكن لابد أن نسجل لفرانسيس بيكون ريادته فى إعادة الاعتبار إلى ماكياڤيللى فى زمن، كان وليم شكسبير وكريستوفر مارلو وغيرهما من أدباء الإنجليزية لا يرون فيه سوى الصورة الشائهة والظالمة، التى ألصقها خصومه به. فقد رفض بيكون أن ينضوى ضمن روح القطيع، ووظف رؤيته النقدية ونظرته التحليلية فى إلقاء الأضواء الموضوعية على فكر ماكياڤيللى، فكان من أوائل الذين وضعوه فى مكانه الصحيح، ومكانته المرموقة على خريطة الفكر الإنسانى.

وكان النقد السياسى عند بيكون منظومة متكاملة من السياسة والعلم والمعرفة والثقافة والخيال القادر على استكشاف آفاق المستقبل. وكان كتابه الشهير «أطلنطا الجديدة» يدور حول مدينة أو دولة خيالية، تجسد كل أحلام بيكون فى آفاق أرقى وأشمل للبشرية، وتحمل اسم «أطلنطا الجديدة» لتحل محل قارة أطلنطا، التى انفصل شرقها وغربها؛ لتغرق فى المياه التى تدفقت بين الجانبين، والتى كونت المحيط الأطلنطى؛ أى إن بيكون يريد عالمًا جديدًا، فليس هناك ما يشغله أهم من مشكلة الفلسفة السياسية، أى طبيعة «الدولة المثالية» أو اليوتوبيا، أو كيان الدولة وشكلها، إذا استخدمنا المصطلح الحديث. وبصورة أكثر دقة، يبدو العنصر أو الكيان النفيس على الأرض بمثابة نتيجة تعامل ذهن الإنسان مع طبيعة الأشياء، وهذا التعامل يحدث بحق، عندما يستطيع عقل الإنسان أن يقهر الطبيعة، فتتولد عندئذ الدولة التى يقدمها بيكون بصورة مكثفة فى كتاب «أطلنطا الجديدة»، الذى هو بمثابة العمل السياسى الأكثر أهمية لبيكون، من منطلق أن الخيال الحقيقى لابد أن يوجد فى عالم الإنسان السياسى؛ أى عالم من خلق الإنسان وإبداعه.

وأفضل شىء يستطيع الإنسان أن يصنعه فى نظر بيكون هو الدولة المثالية، أى دولة

أطلنطا الجديدة، أى الأرض السعيدة؛ أرض كل الأشياء الدنيوية التى تستحق المعرفة بصورة كبيرة. ومع ذلك فإن هذا الشىء لا يوجد إلا فى ذهن بيكون، وفى بنائه من حيث المبدأ، ويبقى للبشرية أن تشيده عمليًّا. ويبدو أن بيكون قبل صياغة ماكياڤيللى، التى تقول إن النقد السياسى ينبغى أن يركز على ما يفعله الناس، وليس على ما ينبغى أن يفعلوه. وكانت النظرة النقدية الشاملة والعميقة عند بيكون تؤكد له أن البشر يتكونون من رغبات، ويكون للدول والجمهوريات أصولها من هذه الرغبات. إن الإنسان يمتلك عقلًا، وقد يقهر الطبيعة ويتغلب عليها، ولكن عن طريق الخضوع لها وفهمها، لا فقط فى عدم انتظامها الأقصى الذى يتمثل فى الخوارق. ويساعد الخضوع للطبيعة الإنسان على أن يقهرها ويتغلب عليها؛ لأنه جزء عضوى منها ولا يتصرف من خارجها. والإنسان نفسه لا يمتلك هدفًا أو غاية طبيعية لأن الكون غريب وغير مفهوم، ويكمن المحرك لجميع الأشياء فى الرغبة الشديدة، التى تفرض نفسها، سواء فى دخولها فيها أو خروجها منها.

ويتطلب التوجه النقدى عند بيكون أن يكون له تلاميذ وأتباع، مثلما يتطلب هذا التوجه عند ماكياڤيللى، وإن كان نوعًا مختلفًا من التلاميذ والأتباع. فهو ليس جيشًا من السياسيين، بل هو جيش من المخترعين. ويتطلب التعليم الذى يظهر فى الاختراعات مجموعة كبيرة من الخبراء أو الفنيين الذين يستطيعون أن يساعدوا فى أن يجعلوا حياة الإنسان أكثر سهولة ويسرًا. وليس شرطًا ضروريًّا أن يستوعب هؤلاء الأشخاص الحقائق المعقدة المرتبطة بالكون أو بالإنسان، والتى تعالجها فلسفة بيكون السياسية بصفة خاصة؛ إذ إن عليهم فقط أن يفهموا المناهج التى يمكن أن تؤدى إلى صنع الاختراعات التى تساهم بالفعل فى تحسين حالة الإنسان، وأن يكونوا مدركين فى الوقت نفسه لأن هذه الاختراعات يمكن أن تكون هدامة ومدمرة أيضًا. وقد نجح بيكون فى ابتكار أساليبه الخاصة؛ لمنع الاختراعات الهدامة المدمرة من الانتصار على الاختراعات البناءة.

ويفترض بيكون أن المناهج التى يقدمها يمكن أن تصبح مناهج لكل اختراع بشرى، بما فى ذلك الاختراع السياسى. ولكى تتعدد الاختراعات وتكثر، اضطر بيكون إلى أن

يقنع السلطة بأن الاختراعات بريئة من الناحية السياسية. كما اعتقد أن السلام المدنى وحده يستطيع أن يجلب تقدمًا علميًا، ومن ثم تقدمًا سياسيًا. وكانت وجهة نظر بيكون جديدة فى أنه ينكر إمكان تصور النظام السياسى المثالى قبل أن يتم تقدم عظيم فى قهر الطبيعة. إن هذا التقدم يساعد الناس فى أن يعرفوا ما يرغبون فيه، ويكشف إلى أى حد قد يصلون فى تصور الخير بالنسبة للإنسان، وهذا يعنى أن بيكون قد وقف على منبع الثورة العلمية ومصدر المعرفة الإنسانية من منطلق مقولته الشهيرة: «المعرفة هى القوة»، وهذه المعرفة لا تتبلور، إلا من خلال المنهج النقدى الذى يشكل جوهر الفكر.

توماس هوبز (1588 – 1679)

قدم توماس هوبز إنجازاته النقدية فى الفكر السياسى فى ثلاثة كتب، هى: «مبادئ القانون» (1640)، و«فى المواطن» (1642)، و«التنين» (1651). وفيها وضع النقد الأخلاقى والسياسى، لأول مرة، على أساس علمى، كما ساهم فى تأسيس سلام مدنى وترسيخ الجسور بين البشر، وإعداد البشرية لكى تفى بواجباتها المدنية. وهذان الهدفان الاستراتيجيان: النظرى والعملى، مرتبطان ارتباطًا عضويًا فى فلسفة هوبز. ويوحد هوبز هذا الهدف الأخير، المدنى أو الحضارى، بتراث النقد السياسى فى الفلسفة، الذى يرتبط باسم: سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، ولكن عملية التوحيد هذه، جعلته يكتشف إخفاق التراث كله فى بحثه عن الحقيقة، وعجزه عن أن يقود الناس نحو السلام. ومع ذلك لم ييأس هوبز، وحرص على وضع قوانين لقانون أخلاقى، أو قانون طبيعى من حيث إنه قانون ملزم أخلاقيًا، يحدد أهداف المجتمع المدنى. وكانت رؤيته النقدية الرائدة قد جعلته يستنبط القانون الطبيعى، ليس من العقل، وإنما من الانفعالات بصفتها أكثر قوة فى معظم الناس معظم الوقت.

ونظرًا لما اعتبره هوبز أن نظريته فى الانفعالات هى اكتشاف للجذور الحقيقية للسلوك، ومعرفته بالطبيعة البشرية، وطريقته العلمية فى تفسير الانفعال، فقد اعتقد أنه نجح فيما فشل الآخرون كلهم، أى إنه الفيلسوف السياسى الحقيقى الأول على حد قول

الفيلسوف المعاصر مايكل أوكشوت: «لقد أراد هوبز أن يكون إقليدس علم السياسة»؛ أى إنه يصل فيها إلى درجة يقين الرياضة. وتعنى المعرفة العلمية بالنسبة لهوبز المعرفة الرياضية، أو المعرفة الهندسية، إذ اعتبر الهندسة العلم الوحيد الذى حقق نتائج لا يمكن الشك فيها. وقد استخدم هوبز لفظ «هندسة» أحيانًا ليشير إلى كل العلوم الرياضية، ودراسة الحركة، والقوة، والفيزياء الرياضية، بالإضافة إلى دراسة الأشكال الهندسية. وإن كان من الممكن توجيه نقد إلى محاولة هوبز الجمع بين نقيضين: الرياضة أو الهندسة التى تنهض على اليقين الصارم، والانفعالات البشرية التى يمكن أن يتلاشى فيها اليقين إلى درجة لا يمكن الحكم الموضوعى عليها؛ فالهندسة تتربع على قمة العلوم الفيزيائية، فى حين تتربع دراسة الانفعالات ونقدها على قمة العلوم الإنسانية، أى بين قمة الموضوعية وقمة الذاتية، ومع ذلك واصل هوبز تركيزه على عالم الانفعالات، وابتعد بالقدر نفسه عن عالم الفيزيائيات.

ويدعو هوبز قارئه لأن يختبر صدق ما كتبه بأن ينظر فى داخل نفسه، وينظر فيما إذا كان ما يقوله هوبز عن الانفعالات، والميول الطبيعية للبشرية تنطبق عليه؛ ثم يتعلم أن «يقرأ» نفسه ويعرفها من خلال قراءة نقدية بطبيعة الحال، كما يستطيع عن طريق إبراز تشابه الانفعالات والمواقف أن يقرأ انفعالات كل الأشخاص الآخرين وأفكارهم. وعلى الرغم من أن تصور هوبز للمنهج العلمى قد أثر على صياغاته، وتحليله للتجربة البشرية، فإنه يحذر من أن نركز نظرنا على مجرد تصوره للعلم، وإنما كذلك إلى فهمه للتجربة العامة التى تسبق ما هو علمى؛ لكى نحدد حقيقة منهجه النقدى وفلسفته السياسية فى ضوء المعايير النسبية. ومن هذا المنطلق يفترض أن كفاية أحكامه وصحتها، أو استبصاراته، عما تكون التجارب البشرية الأساسية، يمكن تأملها وفهمها باستقلال عن فيزيائه؛ فهو يحرص على الفصل الكامل، بين ما هو علمي ومطلق، وما هو انفعالى ونسبى.

ويقول هوبز إن موضوعات الانفعالات تتنوع حسب تكوين الشخص ونشأته وتربيته، ومن السهل جدًّا أن تتطور أو تتغير أو تختفى. وفضلا عن ذلك، فإن الخير والشر

– وهما الكلمتان اللتان يصف بهما الناس موضوعات رغباتهم ونفورهم – نسبيان، بصورة دقيقة، أى مرتبطتان بالشخص الذى يستخدمهما. وكان هـوبز متنـاغمًا مـع الـتراث الـذى انطلق من فلسفة سقراط، والذى يرى أن أهـداف الحيـاة الأخلاقيـة والسياسـية وطابعهـا تتحدد عن طريق الرجوع إلى الطبيعة، وبصفة خاصة الطبيعة البشرية. ومـع ذلـك حـدد الطريقة التى تضع بها الطبيعة المعايير للسياسة بصورة تختلف تمامًا عن الـتراث، ويقصـد هوبز بذلك بناء نظرية عن «حالة الطبيعة» التى يرى أنها مستمدة من انفعالات الإنسان بحيث يمكن أن تكون طريقة لمعالجة المشكلة السيكلوجية القديمـة وهـى: هـل الإنسـان بطبيعته اجتماعى وسـياسى؟ والتـى ينقـدها هـوبز لدرجـة عـدم الاعـتراف بصـحتها مـن الأساس. وتتضح أسباب هذا الإنكار عن طريق نظرية حالة الطبيعة، وهى حالـة مـا قبـل السياسة التى عاش فيها الناس بدون حكومة مدنية، أو بدون سلطة عامة فوقهم تحميهم من الخوف.

إن حالة الطبيعة مستمدة من انفعـالات الإنسـان؛ فالمقصـود بهـا أن تكشـف وتـبرز الميول الطبيعية للإنسان التـى يجـب أن نعرفهـا لـكى نصـبح النـوع الصـحيح مـن النظـام السياسى. إنها تخدم أساسًا فى تحديد الأسباب، والأهداف، أو الغايات التى من أجلها يكون الناس مجتمعات سياسية. وعندما تتحدد هذه الغايـات، تصـبح المشـكلة السياسـية هـى كيف ينظم الإنسان المجتمع لكى يحقق الغايـات المنشـودة بطريقـة أكـثر فاعليـة. ويـرى هوبز أن الناس متساوون فى قدرات الجسم وملكات العقل بشكل أكبر مـما كـان معروفًـا من قبل، لكن المأساة البشريـة الكـبرى فى نظـره، تتمثـل فى المسـاواة الأكـثر أهميـة وهـى القدرة المتساوية التى يمتلكها كل الناس لأن يقتل بعضهم بعضًا؛ وهـذه أكـثر أهميـة، لأن الاهتمام الأكبر للناس هو المحافظة على الذات، التى هى بدورها أكثر أهمية؛ لأن الخـوف من الموت العنيف هو الانفعال الأكثر قوة، وهو الذى يحدد مسارات البشرية سـواء عـلى المستوى الفردى أو الجماعى، بل ويضع الخطوط الحمراء بين الحرب والسلام.

وتؤدى المساواة فى القدرة إلى المساواة فى الآمال، والمساواة فى المنافسة بين الناس؛ بين

الذين يرغبون الأشياء نفسها. ويقوى هذا العداء الطبيعى عن طريق فقدان الثقة، فالناس دون حكومة، تتولد لديهم النسبة لبعضهم البعض الآخر كما هو متوقع، الرغبة فى أن يحرم كل واحد الآخرين من جميع الخيرات الممكنة، بما فى ذلك الحياة التى يمتلكونها، لدرجة أن كل واحد يندفع إلى التفكير فى التغلب على الآخرين لكى لا تكون هناك قوة يمكن أن تهدد أمنه. ولذلك فإن حالة الطبيعة هى حالة حرب بالفعل، مما جعل هوبز يعلن قولته الشهيرة فى كتاب «التنين»: «هذه الحرب تكون حرب إنسان ضد كل إنسان»، وهذا هو قانون الطغيان؛ فليس هناك ملجأ للعدالة فى حالة الطبيعة، والإنسان ليس اجتماعيًّا بطبيعته بحكم أن الطبيعة تفصل الإنسان وتفرقه. وبالتالى فإن حالة المجتمع المدنى هى فى الأصل حالة اتفاقية وليست حتمية، ولا يعنى هذا أنه لا توجد فى الناس دوافع طبيعية معينة، أو قوى تدفعهم إلى حياة مدنية. إنه يعنى أن القوى اللااجتماعية طبيعية مثل القوى التى تطور الحياة المدنية، عندما يتم تخفيف وطأتها عن طريق الاتفاق، بل إنها تكون أكثر قوة منها. ولذلك يطالب هوبز بتوفير جو مناسب لقهر الطبيعة والتغلب عليها.

إن كل قوانين الطبيعة، وكل الواجبات الاجتماعية والسياسية، أو الإلزامات، مستمدة من حق الطبيعة وتخضع له؛ أى من حق الفرد فى المحافظة على ذاته، وإلى الحد الذى ترى به الليبرالية الحديثة أن كل الإلزامات الاجتماعية والسياسية مستمدة من الحقوق الفردية للإنسان، وتكون فى خدمتها. ولذلك ينظر كبار النقاد السياسيين إلى هوبز؛ بصفته رائدًا فى مجال النقد السياسى على أنه مؤسس الليبرالية الحديثة، عندما جعل القواعد الاجتماعية، والأخلاقية، والسياسية، والمؤسسات التى تخدم الحقوق الفردية أكثر فاعلية من الافتراضات اليوتوبية المثالية عند أفلاطون وأرسطو؛ ذلك أن الحقوق الفردية نفسها مستمدة من انفعالات الناس الأنانية والأكثر قوة، ورغباتهم فى حياة مريحة، والخوف من الموت العنيف، وحق المحافظة على الذات، وهو أكثر الانفعالات قوة؛ لأنه الخوف مما هو أسوأ. وإذا كانت الحقوق تؤيدها الانفعالات، فإنها يمكن أن تكون مفروضة ذاتيًّا بطريقة أو بأخرى. ومن أجل أن يضمن الناس المحافظة على ذواتهم، فإن

القانون الأول والأساسى للطبيعة، يحتم على الناس أن يبحثوا عن السلام، وأن يدافعوا عـن أنفسهم ضد الذين لا يمكن الحصول على السلام منهم.

جون لوك (1632 – 1704)

يعد چـون لوك الفيلسوف الإنجليزى والناقـد السـياسى الكبـير رائـدًا بكتاباتـه، التـى تناولت بالنقد والتحليل والدراسة أهم أنواع الحرية، التى كانـت محـورًا لمعظـم إنجازاتـه الفكرية، بل ويعتبر أبًا للفردية الليبرالية. ففى كتابه «رسالة عن التسامح» (1689)، كتـب عـن الحريـة الدينيـة، وفى كتابـه «رسـالتان عـن الحكومـة» (1690)، كتـب عـن الحريـة السياسية، وفى كتابه «بعض التأملات فى نتائج انخفاض الفائدة ورفع قيمة النقود»، كتـب عن الحرية الاقتصادية، وكل عمل من هذه الأعمال هو نقد تحليلى وتعليمى لمبدأ الحرية البشرية. كان ناقدًا وفيلسوفًا موسوعيًّا، اسـتطاع أن يغطـي جوانـب كـل موضـوع تناولـه بالدراسة الشاملة بأسلوب علمى مكثف ومتبلور، من خلال رؤى لا تحتمل اللـبس. فمـثلًا تعد «الرسالة الثانية عن الحكومة» نقدًا حاسمًا لدعوة هوبز لإقامة نظام الملكية المطلقة، الذى ينهض على موافقة المجتمع، وإن كان فى حقيقة الأمر مفروضًا عليه من أعلى سـلطة فى البلاد.

وكان لوك قـد أيـد «الثـورة المجيـدة» التـى وقعـت عـام 1688، والتـى كـان هـدفها الأساسى أن تكون سلطة ملك إنجلترا بموافقة البرلمان. وكان لوك واضـحًا ومبـاشرًا فى فكـره السياسى، عندما تبنى الرؤية التى تولدت عن خبرته بهذه الثورة؛ أى أن يكون البرلمان هـو المصدر الرئيسى للسلطة فى الحكم. لكن لوك لم يكـن أحـادى النظـرة لأنـه أعطـى وظيفـة لهيئة تنفيذية، ولكن فى شكل تملك فيه كل من السلطتين التشريعية والتنفيذيـة سـلطات محدودة. وقد تبنى لوك وجهـة نظـر هـوبز القائلـة بـأن الأفـراد فى المجتمـع لـديهم مـن الحقوق ما يتوقف على قبول بعض القيود الضرورية؛ فقد رأى لوك ضرورة الالتزام بطاعة القانون الذى وضعه الـلـه، والذى دعاه لوك أيضًا، فى بعـض الأحيـان، بالقـانون الطبيعـى، الذى وصفه بأنه القانون، الذى يوصى بإيجاد نظام عقلانى يمكن أن يعى به العقلاء حقيقة وجودهم.

يمثل هذا القانون الإرادة الإلهية فى تأمين حقوق طبيعية أساسية محددة للجميع. تلك الحقوق التى تمكن البشر كأفراد من تحديد أهدافهم ومساراتهم، ولكن لابد من وجود حقوق أساسية، يدعمها القانون الطبيعى، وتفرض قيودًا على ما يمكن أن يختارونه، وعلى الطريقة التى يسلكون بها، كما ورد فى كتاب الناقد السياسى تشارلز تيلور «منابع الذات» عام 1989، ومقالة إيان شابيرو المنشورة فى مجلة «النظرية السياسية» (17 فبراير 1989) بعنوان «مفاهيم أساسية فى الجدل السياسى». والواقع أن لوك فى تحليله النقدى للقيود المفروضة على الحرية، يضع القواعد التى يجب على الأفراد مراعاتها، فى سعيهم لتحديد مصالحهم وفق منظورهم الشخصى. هذه القيود التى يجب على الجميع مراعاتها، من شأنها تأمين الحقوق لجميع المواطنين، والمساهمة فى حكم هذا المجتمع وتشكيله. ويحرص لوك على أن تكون الدولة ذات سلطات محدودة، فيما يمكن تسميته بالأغلبية المقيدة. أما عن مفهومه للعقد الاجتماعى، أو الاتفاق الأساسى، الذى تقوم عليه سلطة الحكومة، فهو يدعم حكم الأغلبية ويعلى من أهميتها، ولكن إرادة الأغلبية يجب دائمًا أن تنهض على مبادئ القانون الطبيعى، التى تتطلب ألا تسلك الأغلبية بشكل يقوض الحقوق الطبيعية المكفولة لكل المواطنين.

ومجال السلطة السياسية أوسع وأعمق من أية سلطات جزئية تعمل على تنظيم مؤسسات المجتمع، ذلك أن قدراتها الرادعة لتأمين الطاعة والانصياع لا حدود لها؛ فهى تمكن الدولة من وضع القوانين التى تلزم المجتمع بأسره بالرضوخ لها، والحكومات يمكنها أن تعاقب من ينتهك القوانين بعقوبة الموت، وبالتالى تملك الحق فى سن قوانين تشتمل على عقوبة الإعدام، وبالطبع جميع العقوبات الأقل، من أجل تنظيم وحفظ الملكية وتوظيف قوة المجتمع فى تنفيذ تلك القوانين وتفعيلها. إن الحكام لابد أن يخضعوا للقيود أيضًا، وهذا يعنى أنه من الضرورى أن تكون هناك أسباب وجيهة لتبرير سلطتهم. وبصفة عامة فإن المبدأ أو الأساس فى حالة الطبيعة أنه ليس على أحد أن يخضع للإرادة المتعسفة لأى أحد آخر، وإلا ستفقد السلطة شرعيتها، وبالتالى سيفقد الأفراد حريتهم وحقوقهم.

ولعل الحق فى الثورة كان من أهم إنجازات لوك السياسية النقدية الريادية. إن هـذا الحق ينشأ فى مواجهـة الحكومـة المركزيـة فى الحـالات، التـى تقـع فيهـا إسـاءة اسـتخدام للسلطة، مع غياب ما يعالج هذا الخلل من داخل السلطة بتكويناتها المختلفة، فمن حـق المواطنين دائمًا أن يحتفظوا لأنفسهم بخيار الثورة على الحكام. ويؤكـد لـوك «أنـه خيـار لا يمكن للمواطنين أن يتخلوا عنه نظرًا؛ لأنه ليس من «سلطة» المواطن على نفسه أن يخضع نفسه لفرد آخر بإعطائه الحرية لتدميره، فالـلـه، والطبيعة لم يسـمحا مطلقًـا للإنسـان أن يقضى على نفسه بتخليه عن حفظه لذاته». وأكثر شىء من شـأنه أن يمنـع المسـئولين مـن الانغماس فى الفساد سيكون الخوف من أنهم إذا ما فعلوا ذلك، وإذا مـا شـعرت الأغلبيـة نتيجة لذلك أن حريتها مهددة، ستكون هناك الثورة، التى ستطيح بكـل المسـئولين خـارج السلطة؛ مما يجبر المسئولين على الالتزام بشىء مـن الاسـتقامة فى تعـاملهم مـع أنفسـهم، ومع المواطنين.

ولعل من أبـرز خصـائص النقـد السـياسى عنـد لـوك، مـا ورد فى كتابـه «رسـالة عـن التسامح» الذى أكد فيه ضرورة أن تحفظ الدولة «المصالح المدنيـة» وفى مقـدمتها الحيـاة نفسها، والحريـة، والصـحة، وأن تصـون حيـازة أو امـتلاك الأشـياء، مثـل: المـال، والأراضى، والمنازل، والأثاث وغير ذلك. إن سلطة الدولة لا تتجاوز هذه النوعية من الأمور أو الأشياء، أما أن تنسحب على أمور تتعلق بالمعتقد الدينى فهـذا لـيس مـن صـلاحياتها، فالدولـة لا يمكنها استخدام سلطتها فى الدفاع عن معتقـدات دينيـة بعينهـا. وإن كانـت هنـاك أمـور أخلاقية مثل الوثنية، والحسد، والتكاسل، واللؤم، تتعارض مع مذاهب دينية معينة، إلا أن الدولة لا يمكن أن تعاقب عليها. وهكذا تستمر الحيـاة مـا دامـت هـذه السـلوكيات غـير ضارة بحقوق الآخر أو لا تهدد السلام العام. ولا شك أن مذهـب لـوك فى التسـامح يـوحى بمبدأ «عش، ودع غيرك يعيش».

ونظرًا للوعى النقـدى السـياسى الفلسـفى الـذى سرى فى كتابـات لـوك، فـإن أعمالـه السياسية تمتعت بأثر عميق فى صفوة المفكرين الأوروبيين، لدرجة أن ڤـولتير نفسـه تـولى فيما بعد دور الداعية المتحمس لها، ذلك أن شفافية فكره واتساق إنجازه، وكذلك اعتداله

وانشغاله بالتجربة المشتركة، جعلت منه رائدًا ونموذجًا للمكافحين ضد الاستبداد الدينى والسياسى. وكانت أعماله مصدرًا ملهمًا سواء لإعلان حقوق الإنسان الأمريكى عام 1787، والفرنسى عام 1789، كما أخذت عنه عدة صياغات لمختلف الدساتير الأوروبية.

جان جاك روسو (1712 – 1778)

يمكن تناول النقد السياسى عند الفيلسوف الفرنسى چان چاك روسو كقراءة نقدية، لما ورد من أطروحات وحجج ورؤى عند كل من هوبز ولوك، وأيضًا لتلك المذاهب التى وجدت فى الفترة التى تعرف فى عصره بالتنوير الفرنسى، فيصبح السؤال: ما جوهر النقد الروسوى من هذه التقاليد؟ بحيث تنهض الدراسة والتحليل على مبدأ نقد النقد؛ لأن روسو كان ناقدًا لاثنين من كبار النقاد السياسيين، وهما هوبز ولوك، خاصة فى تركيزهما على تحقيق مجتمع مدنى يوفر حماية لحقوق جميع المواطنين، وبالطبع لم تعن المطالبة بالحقوق أن يسقط الأفراد من حساباتهم التسليم بضرورة وجود قيود. كان المجتمع المدنى عند هوبز ولوك واقعًا، يمكن فيه تحقيق الحرية الفردية من خلال قيود عقلية معينة من شأنها تأمين الحرية للجميع، وبالتالى كان أثرهما تحرريًّا؛ لأنه دعم الحاجة إلى تحرير الناس من التقاليد والأنساق التى سادت فى العصور الوسطى. لكن بالنسبة لروسو، كان إسهامهما مدمرًا للغاية، لأنهما وضعا الرغبة فى الحقوق فى المقام الأول للتجربة الاجتماعية برمتها، مما أوحى للناس بأن لهم الحق فى تحقيق سعادتهم الشخصية الذاتية، وكان هذا التوجه فى الغالب على حساب الفضيلة المدنية المرتبطة بالصالح العام.

أما فلاسفة التنوير الفرنسيون؛ فقد رأوا أن السلطات الحاكمة كانت مرتبطة بتقاليد دينية، وأخلاقية، وسياسية بالية بطول العصور الوسطى، وأن فرنسا كانت خاضعة لسيطرة طغمة متسلطة منقادة بالغرور وتفاهة العقل، ورأوا أن الغالبية العظمى من الناس يمكنها التحرر من هذه العقلية. فمن خلال الثقافة، يمكن للناس أن «تستنير» أو تتوافر لهم القدرة على التفكير السليم، الذى سيتيح لهم تجاوز الغرور الجاثم على عقولهم،

وإرساء مجتمع تقدمى وأكثر عدالة وسعادة. وكان روسو حريصًا على التمسك بمنظوره النقدى، فرأى أن هذا الاتجاه قد أفسد على الناس آمالهم فى تحقيق الفضيلة المدنية، وأن ما أسفر عنه التنوير أنه جعل السعى وراء الثروة والترف أكثر أهمية من احترام تلك الفضائل، التى من شأنها تأمين الصالح العام للمجتمع ككل.

وهذا النقد الثورى أصاب فكر روسو بتناقضات واضحة؛ خاصة مع توجهاته التى ضمنها فى كتابه الشهير «العقد الاجتماعى»، الذى يفتتحه بالكلمات الشهيرة التى تعد امتدادًا لفكر لوك الذى يهاجمه بضراوة، وهى الكلمات التى تبلور مفهوم الحرية نفسه، الذى ورد من قبل عند لوك، عندما تقول: «ولد الإنسان حرًّا، إلا أنه مكبل بالأغلال فى كل مكان. فكيف حدث هذا التغيير؟ لا أعرف ما الذى جعل هذا الوضع مشروعًا؟ أعتقد أننى أستطيع حل هذه المسألة». لكن هذا الحل لم يكن سوى تأكيد للنقاط الجوهرية التى وردت من قبل عند لوك؛ ذلك أن المشكلة الرئيسية للحياة الحديثة عند روسو تكمن فى أن المجتمع صار شديد الفساد بفعل عقلية لا تهتم إلا بإحراز الحظوة والثروة فى حين أنه؛ أى المجتمع؛ قد فقد أساس العدل المتمثل فى حس طبيعى أخلاقى لرفاهة الآخرين. لقد أراد روسو أن يؤسس المجتمع على الإرادة العامة، أو على مفهوم للصالح العام يوافق كل فرد فى المجتمع على تدعيمه؛ ففى ترسيخ مبدأ الصالح العام، يتصرف الأفراد فى النظام الاجتماعى المنشود طبقًا لالتزام بعدم التعدى بالأذى على الآخرين، مثلما كانوا فى حالة الطبيعة. وقد فرق روسو بين حالة الطبيعة والمجتمع المنشود، بأنه فى ظل العقد الاجتماعى الجديد، وعلى خلاف ما جرى فى حالة الطبيعة؛ من إظهار الأفراد لاهتمامهم ببعضهم البعض بوازع حس طبيعى وأخلاقى، يكون مثل هذا الحس نتيجة ملازمة لنشاط المواطنة للصالح العام.

ولعل الاختلاف الرئيسى بين روسو ولوك يكمن فى مفهوم الثروة والتجارة والاقتصاد؛ ذلك أن روسو لا يجب أن يكون هناك من هو ثرى جدًّا؛ بحيث يمكن أن يشترى الآخر، ولا فقير جدًّا بحيث يمكن أن يشتريه الآخر، ففى كتابه «العقد

الاجتماعى» يوضح أن الاعتدال فى الثروة سيحد من مدى تركيز الأفراد على تحقيق النجاح المادى فى السوق. هنا تسير رؤية روسو لتراكم الثروة فى اتجاه معاكس لرؤية لوك، وموقفه الذى يتيح وجود ثروة واسعة وتوزيع غير متناسب معها؛ فالناس فى السياق الذى اقترحه لوك، يصبحون بالنسبة لروسو منهمكين فى التكالب المتصاعد للمزيد من الثروة، وهى العقلية التى من شأنها أن تدمر جميع الفرص لإرساء الإرادة العامة.

وينذر روسو أنه إذا ما دمر المجتمع هذه الحساسية الأخلاقية داخل الأفراد، وهى الضامن لسلامة كيانهم، فلن يتمكنوا من استعادة احترام العقد الاجتماعى الجديد، والإرادة الأخلاقية العامة. ولعل الجدل الافتراضى الذى يمكن تصوره بين روسو ولوك، أن الأخير من حقه أن يسأل الأول أن يوضح أسس تدعيم الإرادة العامة فى مجتمع يفتقد إلى الحس الطبيعى الأخلاقى، وكان للأول أن يرد بأن تدعيم الإرادة العامة يصدر عن استدلال واقعى عملى؛ فالأفراد يملكون الوعى بأنه فى غياب تدعيم مجتمع قائم على الإرادة العامة، فإن هذا المجتمع سيتمزق بفعل الصراع أو حتى الحرب الأهلية. إنهم يحتاجون إلى المجتمع ليمدهم بكل ما يشبع حاجاتهم الأساسية، وليس لديهم بديل عن تدعيم الإرادة العامة، وجعلها المحرك الرئيسى لكل ما يشبع حياتهم العامة. هنا يبدو روسو مرددًا لصدى هوبز؟ الذى نادى بأن أساس المجتمع المدنى هو الحاجة إلى تحقيق السلام؛ بحيث يصبح المجتمع قادرًا على العمل بأساليب تخدم احتياجات الأفراد. ومع ذلك يظل روسو بمثابة نغمة تتعارض فى مفاصل ومحاور عديدة مع كل من هوبز ولوك؛ إذ إن مأساة الحياة الحديثة بالنسبة لروسو، والتى زينها كل من لوك وهوبز حتى تبدو المثل الأعلى المنشود، تكمن فى أن المشاعر الطبيعية الأخلاقية للبشر الأسوياء، يتم إخمادها كى تفسح الطريق لقيم الحياة الحديثة، التى تحثهم على إنكار كل أهمية للجماعة والفضيلة المدنية، وتجعلهم يلهثون وراء الثروة والمصالح الشخصية الضيقة.

عمانوئيل كانط (1724 – 1804)

يشكل النقد السياسى عند الفيلسوف الألمانى عمانوئيل كانط منظومة نظرية متشابكة

المداخل والعناصر والفروع والمحاور مثـل: السياسـة، بطبيعـة الحـال، والقـانون والسـلطة والأخلاق والتاريخ والسلام والحرب والعلم والطبيعة والعقل والميتافيزيقا. ومع ذلك يمكن القول بأنه أعطى للسياسة ونقدها مكانة محورية وفرعية فى آن واحد فى فلسفته، بـدليل أن كتبه الرئيسية الثلاثة تحمل فى عناوينهـا «علـم النقـد» وهـى «نقـد العقـل الخـالص» (1781)، و«نقـد العقـل العمـلى»، (1788)، و«نقـد ملكـة الحكـم» (1790)، وإن لم يكـن يتحدث فيها عن السياسة مباشرة ولا تلميحًا، باستثناء فقرة واحدة فى كتابـه «نقـد ملكـة الحكم». وعندما يعرض تعاليمه السياسية أو تعليقاته النقدية بصورة واضحة، فإنه يفعـل ذلك، عن طريق وسيط: إما نظرية القانون، أو فلسفة التاريخ.

إن كتاباته السياسية والنقدية الواضحة مختصرة وعارضة فى معظـم الأحيـان. وتؤكـد التصورات والاقتراحات العملية التى تحتوى عليهـا هـذه الكتابـات، الاعتقـاد الشـائع بـين النقاد والدارسين بأنها أساسًا محور لربط عالمين موجودين فى إطار منظومة واحدة، وهما: عالم النسق الكانطى الذى تضمه الكتب النقدية الثلاثـة، وعـالم الحـق الطبيعـى الحـديث كما طوره هوبز، ولوك، وروسو بصفة خاصة، وإن كان كانط يسعى فى بعـض الأحيـان لأن يتجاوز أساتذته، كما هى الحال فى نظريته عن السلام الدائم من خلال تنظيم عالمى، فـإن أصـالته لا تكمـن فى مضـمون الاقـتراح أو المشروع، وإنمـا فى الأسـاس الفلسـفى الجديـد، والمنظور النقدى الذى يقدمه بألفاظ ومصطلحات قانونية، لم تستخدم من قبل فى تجارب مشابهة، والذى ينهض على فلسفته الأخلاقية، وفلسفته عن التاريخ.

إنها نظرية عن الدولة التـى تـنهض عـلى القـانون، ونظريـة عـن سـلام دائـم، وهـى فكرة الدستور القانونى نفسه، أو فكرة سلام عن طريق القانون. يستوى فى ذلـك أن يكـون داخل الدولة، أو فيما بين الدول لأن القضية فى جوهرها واحـدة؛ لأنهـا انتقـال مـن حالـة الطبيعة التى هى حالة حرب إلى الحالة القانونية، والتى هـى حالـة سـلام. وكـان الهـدف الأساسى لكانط كفيلسـوف وناقـد سـياسى، هـو تعريـف الحالـة القانونيـة والأسـس التـى تنهض عليها، والشروط التى تحتم وجودها وخروجها إلى حيـز الوجـود. وقـد بـذل كـانط

الكثير من فكره وجهده فى كتابه عن «السلام الدائم» لكى يبلورها فى ذهن القارئ، عن طريق الاعتماد على تصوراته للأخلاق والتاريخ، موضحًا أن السلام يعتمد على القانون، والقانون على العقل، وحركة فى طبيعة المعطيات نحو دولة حرة، وعاقلة، وبالتالى نحو دولة محبة للسلام.

وعلى النقيض من روسو، كان كانط من أشد المعجبين بحركة التنوير، ولذلك نادى بضرورة حماية الحرية الفكرية ضد القيم المهددة لها، وترسيخ التفكير العام المستخدم فى المناقشات المفتوحة والنقدية للسياسات، والقوانين؛ التى تؤثر فى كثير من المجالات السياسية والاجتماعي. فالاستخدام العام للعقل، أو ما يطلق عليه كانط مصطلح «العقل العام»، هو النشاط، الذى يتيح للناس مناقشة قضايا ومسائل حيوية، ومن خلاله يصبحون قادرين على توسيع معارفهم وإحراز التقدم فى التنوير العام. لقد كانت دعوة كانط إلى ما يسمى بالتعبير الحديث «التفكير النقدى»، أو الدعوة إلى تعلم كيفية استخدام مهارات التفكير لاختبار افتراضات وبراهين؛ بهدف توسيع وتعميق القاعدة المعرفية للمجتمع، وهى عملية ضرورية للغاية لكى يقوم النقد السياسى بوظيفته على الوجه المطلوب.

وإذا كان كانط لم يستخدم مصطلح «المنهج النقدى»؛ إلا أن مصطلح «العقل العام» عنده، كان يقصد به منظومة العمليات التى يقوم بها الفرد فى سياق اجتماعى من تشاور ومناقشات وتحليلات؛ للتوصل إلى قرارات بخصوص إشكاليات أو قضايا عامة. وهو ما ينطوى عليه انخراط الناس فى الأنشطة المرتبطة بالاستخدام العام للعقل، أو القواعد أو المعايير الحاكمة التى تتبع فى الاشتغال بالتفكير العام، والتواصل مع بعضهم البعض، والتفكير بصورة نقدية موضوعية فى أمور عامة. وهذه العملية برمتها تنضوى تحت بند التنوير الذى أثنى عليه كانط.

وتحكم هذه العملية قواعد ثلاث، تفرض على المرء أن يحرر عقله من الوصاية، التى يجلبها على نفسه من جراء اعتماده على الآخرين ممن تتاح لهم صياغة رؤاهم الخاصة؛

فالقاعدة الأولى تنص على أنه يجب على كل شخص أن يفكر لنفسه، وتدور حول ما أسماه كانط «بالاستنارة»، التى تؤكد ضرورة «نجاة الفرد من الخرافة»، وهى الخرافة التى تضع الإنسان تحت سيطرة الآخرين الذين يفرضون عليه أفكارهم، ويجبرونه على تقبل معتقداتهم دون مساءلة. أهمية هذه القاعدة أنها ترسى دعائم الشرعية لأهم عناصر الاستخدام العام للعقل، والتى تصوغ للأفراد رؤيتهم التى سيعيشون عليها، ويقارنون بها تلك الرؤى أو المواقف التى يتبناها الآخرون، وهو الهدف الذى لا يمكن تحقيقه إذا ما تماثلت جميع الرؤى، عندما يتقاعس الناس عن التفكير لأنفسهم، وتسليمهم بأية طريقة فى التفكير تفرض عليهم.

أما القاعدة الثانية فهى ضرورية للعقل العام؛ لأنها «قاعدة الفكر المتسع». وعلى حد قول كانط الذى يعتبرها الأساس لإرساء وجهة نظر عامة وكلية، يمكن للإنسان أن يستخدمها فى تقييم آرائه وأحكامه الخاصة، وأيضًا فى البحث مع الآخرين عن أرض مشتركة للهموم الاجتماعية. إنها وجهة نظر مشتركة تنشأ عند سعى الناس لفهم وجهات نظر بعضهم البعض بأكمل شكل ممكن. وعلى الجميع توسيع فهمهم لإحراز منظور شامل عن القضية المطروحة؛ من أجل تحقيق هذا الفهم الممتد أو المتواصل أو «المتسع»، الذى يتطلب أن يفتحوا عقولهم لوجهات النظر الأخرى، بحيث يكون كل شخص قادرًا على وضع نفسه فى موقف الآخر.

أما القاعدة الثالثة فهى قاعدة «التفكير المتسق»، التى تحتم على الأفراد أن يكونوا تحت حكم القاعدتين الأوليين؛ بحيث لا تتيحوا للحكم الاعتباطى أن يحدد تفكيرهم. ومع افتراض أن يتبع الناس هذه القواعد ويتشاوروا فيما بينهم بطريقة تكرس هذه القواعد، سيكون ممكنًا تدعيم فضيلة الاحترام المتبادل. ولكن النقاد السياسيين رفضوا تقبل هذه المقولة على علاتها؛ لأن فرض نظام غطى على تعددية الأفكار والآراء؛ من أجل إزالة كثير من التضارب فى وجهات النظر المتنافسة ولترسيخ مبدأ الاحترام المتبادل، وصولًا إلى الأرضية المشتركة المنشودة، فإن هذا من شأنه أن يقضى على الحرية فى المجتمع

المدنى بصفة عامة، وهو الاتجاه الذى يلغى أية حاجة إلى الاستخدام العام للعقل المنتظر فى العالم الجديد المستنير.

إدموند بيرك (1729-1797)

كان إدموند بيرك سياسيًّا طوال حياته العملية تقريبًا، ولذلك اصطبغت كتاباته السياسية النقدية الغزيرة بصبغة تطبيقية إلى حد كبير. فقد كان عضوًا فى مجلس العموم لمدة ثلاثين سنة تقريبًا، وكان مشغولًا بشئون حزبه فى تصريف أمور الناس اليومية والقضايا الراهنة. إن خطبه، وكتيباته، وكتبه تنهض على رؤية نقدية ثاقبة لموضوعات كبرى فى الفلسفة السياسية، ولكنه لم يوجه كلامه، أساسًا، إلى فلاسفة أو نقاد سياسيين آخرين، ولم يكن صاحب مذهب فى الفلسفة السياسية أو نظرية فى النقد السياسى؛ إذ إن كل كلامه كان موجهًا إلى الحكام والسياسيين والمتعلمين فى عصره. وقد كان مستغرقًا فى تفكيره، فنظر إلى قضاياه بنفاذ صبر ليس له نظير.

ولم يسلم بيرك من انتقاد معاصريه من الساسة والنقاد، فاعتبروه مدعيًا ومتطرفًا ومبالغًا و مغاليًا فى أسلوبه، لدرجة أنه كان قد تكلم ذات مرة عن الحماقة فى الفرد، وعن الحكمة فى النوع الإنسانى، فإذا بهم ينظرون إليه على أنه أحمق فى عصره الخاص، وليس حكيمًا إلا بالنسبة للأجيال القادمة. وحتى فهمه المتبصر لطابع الثورة الفرنسية، وأهميتها، ومستقبلها، قد أعاقه التحزب المتطرف الذى أجبره عليه فهمه؛ بمعنى أن بعد نظره النقدى جعله يفقد الثقة فى المقولات الراهنة.

ومع ذلك كان بيرك سياسيًّا مرموقًا؛ لأنه كان مفكرًا مرموقًا، ومن الظلم البين أن يحصر الدارس أو الناقد اهتمامه فى بلاغته، أو يلخص إنجازاته بصفته أديبًا ذا أسلوب رفيع، فى حين يمر مر الكرام على جوهر فكره النقدى المثير للجدل والحيرة. إن كلماته ليست بلاغة جوفاء، وتصوراته الحادة ليست تجريدات فارغة، ولذلك لا تعفى مهاراته الأدبية المدهشة القراء والنقاد والمفكرين من أخذه مأخذ الجد؛ حتى يمكن سبر غور فكره

بصفته فلسفة سياسية. ولم يكتب بحثًا فى الفلسفة السياسية أو تنظيرًا فى النقد السياسى؛ إذ يبدو أنه اكتفى بكتاباته التطبيقية والعملية، التى تشرح وتحلل وتنقد الظواهر السياسية الراهنة.

وكان إخلاص بيرك «للمذهب المحافظ»، الذى وصف بأنه فيلسوفه ومُنظره، قد جلب له خصومه أنصار المذهب الليبرالى، الذين ظلموه واتهموه بأحادية الفكر السياسى، رغم أنه لم يشارك كثيرًا فى إحياء المذهب المحافظ، الذى استقطبه تمامًا بعيدًا عن المذهب الليبرالى أو التحررى، برغم أنه آثر تحرير التجارة كلما كان ذلك ممكنًا، وهو توجه ليبرالى بحت. وساهم بكتابه «أفكار وتفصيلات عن الندرة» (1795) فى المدرسة الجديدة للاقتصاد السياسى. وكان صديقًا حميمًا لآدم سميث، ولكنه عارض الحرية الفردية، التى لا يعوقها عائق، وكذلك المذاهب النظرية الخاصة بالمصلحة الذاتية، وتأثير الملكية الجديدة المواكبة للاقتصاد الحر المجرد للاقتصاديين السياسيين.

وإذا كان ثمة موضوع مكرر فى خطابات بيرك وخطبه وكتاباته، فهو تأكيده أن الشرور الأخلاقية والسياسية هى التى تنتج من إقحام النظرية فى الممارسة السياسية الديناميكية دائمًا بطبيعتها فى حين أن النظرية معرضة دائمًا للجمود الاستاتيكى. وإذا نظرنا إلى عداء بيرك لإقحام الفلسفة فى السياسة، برغم أنه يستدعى أيضًا أن بيرك لم ييأس من التأثير المتزايد للفلسفة، فإن مشكلة فلسفته السياسية تبدو أنها تخطيط لنظرية، لا تقحم النظرية فى الممارسة على الإطلاق؛ مما جعل بعض النقاد يسخرون من وظيفة النظرية فى هذا الوضع، الذى يجعل منها كلب حراسة ضد النظرية فحسب، وليست هناك حاجة إليها بوصفها مرشدًا وموجهًا.

لقد وضع بيرك الأضرار التى ألحقتها النظرية بالممارسة السياسية الصحيحة نصب عينيه، كان كتابه الأول «دفاع عن المجتمع الطبيعى» (1756) نقدًا لاذعًا أبرز النتائج السياسية المترتبة على نظريات سابقة، وفى كتيباته المبكرة عن الحزب، وهى ملاحظات عن كتاب متأخر بعنوان «الحالة الراهنة للأمة» (1769)، و«أفكار عن سبب أنواع الضجر

الحالية» (1770)، يقدم حججًا ضد نتائج الجدل العقيم دفاعًا عن «التفضيل النظرى» «لأشخاص ذوى قدرة وفضيلة» على أحزاب مكونة من سادة يعملون معًا، بصورة علنية، وفى ثقة متبادلة. وينتقد بشدة فى خطبه المعارضة للسياسة البريطانية فى أمريكا، إصرار الحكومة على حق فرض الضرائب والسيادة، دون اعتبار لنتيجة أو ظرف، من حيث إنهما مجرد اعتماد نظرى وقانونى على «فضيلة الحكومة الورقية»، لأن المحامين مع اهتمامهم بالحقوق والنظم لا يبالون بالممارسة الفعلية للمظاهر، ويستبدلون السياسة الفطنة بالتصحيح القانونى، ويحاولون أن يعمموا فى شكل القانون، الذى هو فى حقيقته شكل للنظرية.

وفى محاضرة ألقيت عام 1785، شن بيرك هجومًا نقديًا كاسحًا على ما أسماهم «بمنظِّرى عصرنا النظرى». لكن مساوئ وشرور التأمل النظرى لم تظهر كلها واضحة وبمداها الكامل إلا إبان الثورة الفرنسية. وقد أدهش بيرك نشوب هذه الثورة، رغم أنه كان قد أعد نفسه لها بكل ما كان له من اهتمام فى حياته السابقة فى السياسة ليعتبرها ثورة فلسفية، أى أول ثورة كاملة أو كما وصفها «ثورة فى الوجدانات، والعادات والآراء الأخلاقية، وصلت حتى إلى تكوين الذهن البشرى نفسه». ولكن ما فعلته الثورة الفرنسية لم يكن إلا تعرية كل شرور السياسات النظرية التأملية بمنتهى التركيز والتلخيص.

برتراند راسل (1872 – 1970)

يمكن القول بأن الإنجاز الأصيل الذى أسهم به برتراند راسل فى الفلسفة يفوق ما أسهم به أى مفكر بريطانى آخر بصفة عامة، ولكنه إذا كان قد فاق جميع معاصريه شهرة، فإن ذلك لا يرجع كليًا إلى إنجازاته فى المنطق الشكلى والرياضيات، أو إلى الأسلوب التحليلى فى البحث والتحقيق، رغم المكانة المرموقة التى احتلتها فى المجال الفلسفى؛ ذلك أن القطاع الأكبر من الجماهير كان أشد اهتمامًا بكتاباته السياسية والاجتماعية التى تنقد كل السلبيات التى لا جدوى منها، والتى كان راسل يعتقد بأنها لا ترتبط، بالضرورة،

بآرائه فى المنطق والمعرفة. ولذلك يقول: «لم أكتب ذلك النقد السياسى أو الاجتماعى بوصفى فيلسوفًا، بل كتبته بوصفى إنسانًا، يعانى من الحالة السائدة فى العالم ويتلمس سبيلًا ما لتحسينها، ويحرص على التوجه بعبارات سهلة إلى الذين يكنون مشاعر مماثلة».

وكان سلاح راسل فى هذا الإنجاز، أسلوبه الرائع فى الكتابة، والذى كثيرًا ما ضمنه الانتقادات الساخرة اللاذعة، وإليه يعود الفضل فى فوز راسل بجائزة نوبل فى الأدب، واكتسابه عددًا ضخمًا من القراء لا يشمل ذوى المؤهلات العلمية والتخصصات الرفيعة فحسب، بل كذلك مجموعة متنوعة من أصحاب شتى المستويات الفكرية والثقافية. والفضل فى ذلك أيضًا يرجع إلى ملكته النقدية، التى مكنته من أن يبسِّط القضايا السياسية والاجتماعية للجميع. وكانت النتيجة أن حجبت كتاباته السياسية والاجتماعية النقدية والتحليلية لسنوات طويلة دراساته الفلسفية العميقة، بفضل ما تتمتع به من سهولة الفهم، ففى حين أن الأبحاث المنطقية والفلسفية تعالج مفاهيم تجريدية بعيدة عن هموم الحياة اليومية، فإن الآراء النقدية فى الأبحاث السياسية والاجتماعية تتناول شئون الحياة العملية المعاشة، وفى وسع القارئ العادى أن يفهم آراء راسل العامة فى ذلك بسهولة، إن لم يفهم ملابساتها كلها.

هذا الطراز من النشاط الفكرى والنقدى، ولا سيما الجانب السياسى منه هو الذى أدى إلى إلقاء راسل فى السجن، خلال الحرب العالمية الأولى بتهمة دعوته إلى السلام، والتى أخذته على محمل الاستسلام والانهزامية، كما أدى إلى فقدانه كرسى الزمالة فى كلية ترينتى التابعة لجامعة كمبردج. وهذه التقلبات جعلت منه شخصية مثيرة للخلاف والجدل، ولكنه لم يعبأ بالضجيج حوله، وهبط بعد سنوات طويلة من الانهماك فى الدراسات الفلسفية التجريدية إلى أرض الواقع؛ ليبدأ معالجة حماسية تتناول الحرب والتعليم والزواج والاشتراكية. وبذلك يكون قد أحيا وبعث من جديد دور الفيلسوف، كما عرف فى العصور الغابرة بوصفه من الشخصيات الشعبية البارزة، وذلك فى وقت أصبحت فيه الفلسفة الأكاديمية غامضة وتصعب على الفهم البسيط. وبحكم أن المبادرة

كانت دائمًا فى يده، فلم يتوان عن التخلى عن هذه الدراسات الفلسفية لكى ينصرف إلى معالجة تلك المشكلات الكبيرة، التى تواجهها البشرية من الزاوية التى تثير اهتمام الناس العاديين.

وقد تأثر المنهج النقدى عند راسل بمنهجه الفلسفى فى جوهره وإن كان فى بعض الأحيان ينفى أية صلة بين المنهجين. ففى مجال الفلسفة، ورث راسل تقاليد الفلاسفة البريطانيين التجريبيين العمليين، مثل: لوك وهيوم وبنتام ومل، الذين لعبوا دورًا لا يمكن تجاهله فى الشئون السياسية، خلال المدة الواقعة بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر، وكان هم أولئك الفلاسفة هو أن ينتزعوا من أفكار الناس كل ما هو غير ضرورى لحياتهم، كما كان همهم أن ينتزعوا كل الافتراضيات الاعتباطية، وهو تفكير قصد به تحطيم الهالة المقدسة، التى يتمتع بها الحكم الملكى المطلق (الأوتوقراطى) والقضاء على المؤسسات التقليدية المعرقلة للتطور. بل إن هذه العقلية التجريبية العملية تعود جذورها إلى تاريخ أبعد من ذلك، إلى الفيلسوف البريطانى وليم أوكهام الذى عاش فى القرون الوسطى بين عامى (1300 – 1349)، والذى كان أول من تبنى ما أصبح فيما بعد المبدأ الذى استرشدت به فلسفة راسل «عدم الإكثار من الكيانات دون داع»، وهو المبدأ الذى يحتم على الفلسفة أن تتخلص من كل القشور وسفاسف الأمور، وأن تتجه مباشرة للتعامل مع جوهر الموضوع، وإلا فإنها لن تكون فلسفة على الإطلاق.

هذا المنهج الفلسفى الموضوعى الصارم أثر بالإيجاب على المنهج النقدى عند راسل، الذى حرص على أن يركز عقله وبصيرته على جوهر القضية المطروحة للبحث والدراسة، متجنبًا أية عوامل أو تفريعات تتسبب فى تشتيت الفكر. من هذا المبدأ الفلسفى والسياسى فى آن واحد، انطلقت جهود راسل المتواصلة لتقليص وتكثيف العالم إلى حقائق غير قابلة لمزيد من التقليد والتكثيف، وهى عملية يحتاج إنجازها إلى فرز العناصر المكونة للقضية واستبعاد غير الجوهرى منها. ومن الطبيعى أن أفكارًا كهذه لابد أن تترك أثرًا عميقًا فى كل وجه من وجوه التفكير البشرى سياسيًّا كان أو اجتماعيًّا، دينيًّا أو أخلاقيًّا، أو علميًّا أو

أدبيًّا. إنها الدافع والمحرك لمنهج راسل القائم على الشك والتحليل، والقضاء على كل ما يمكن نبذه، بل ومحوه فى دراسته لأى موضوع.

وكان تحرق راسل شوقًا إلى الحقيقة الفكرية قد اختلط بشكل غريب ومتناقض بعاطفة جياشة مختلفة عنها كل الاختلاف، تلك هى محبته للبشرية التى اعترف بأنه لا يجد لها أى أساس عقلانى. فقد كانت شخصية راسل تختلف باختلاف القضية المطروحة، فمثلًا من بين تعقيدات الصيغ الرياضية التى كان يتوصل إليها مع منطقه التحليلى، كانت تبرز له شخصية أخرى؛ لتصب جام غضبها على رجال السياسة والدين والتعليم والأخلاقيين العقائديين، والذين هدهدت مشاعرهم «الخطب السهلة التى يتعزى بها الأشرار من الناس» على حد قول راسل. ولم تتوقف حملاته هذه قط، على الرغم من كل ما لقيته من شجب ومن إجراءات شتى اتخذت لإخفات صوته. وإذا كان شر البلية ما يضحك، فإنه فى الولايات المتحدة مثلًا أدانته المحكمة، وحكمت بأنه غير أهل لشغل منصب أستاذ الفلسفة فى الكلية الجامعية التابعة لولاية نيويورك؛ مما يدل على أن القضاء الأمريكى يتمتع بصفاقة منقطعة النظير فى بلد، يتغنى بحرية العلم والمعرفة والتعليم ليل نهار دون ملل.

عندما كان راسل يقتحم ميدان الخلاف والجدل، كان يصحبه الوضوح فى الفكر والاستقامة فى الألفاظ، كما لو كان هناك نهر متدفق من الأفكار النقية المتبلورة، يندفع عبر العقول الحاضرة بما يكتنفها من الخواطر العصابية والخرافات. إن أول القوانين الأخلاقية عنده هو التفكير المستقيم؛ إذ يقول: «أن يهلك العالم خير من أن أصدق أنا أو أى إنسان غيرى، أكذوبة من الأكاذيب، فذلك هو دين الفكر الذى فى اشتعاله تذوب نفايات العالم». والحقيقة أن سمعته الفكرية السامية، وسحره الأخاذ وشجاعته الأصيلة ونشاطه الدؤوب فى سنه المتقدمة، كل ذلك وغيره قد حببه إلى الجماهير، التى بقيت كذلك على إعجابها بذكائه اللماح وقدرته الرائعة على النقد والجدل والنقاش لدرجة إمكان استخلاص منهج للنقد السياسى الموضوعى والتحليلى من كتاباته السياسية، يمكن أن

يشكل مدرسة تتعلم فيها الأجيال الجديدة أصول النقد السياسى، تمامًا مثلما تفعل الأجيال الصاعدة من نقاد الأدب والفن، عندما يتصدون لنقد الأعمال الأدبية والفنية؛ بهدف تطوير الحركة الأدبية والفنية.

جان بول سارتر (1905-1980)

كتب چان پول سارتر كمًّا هائلًا من الكتابات السياسية النقدية، سواء أكانت أعماله التى كتبها كفيلسوف سياسى، أم البيانات والمنشورات التى أصدرها منذ أوائل الأربعينيات من القرن الماضى. ولم يكن من السهل تصور نوعية العلاقة بين فلسفة سارتر بوجه عام، وفلسفته السياسية والنقدية لما سبق من نظريات واجتهادات. فقد ارتبط اسم سارتر بالفلسفة الوجودية، التى تعد أبعد ما تكون عن أى اتجاه سياسى معين، وإن كان بعض الوجوديين من أمثال مارتن هايدجر ينتمون إلى الاتجاه الفاشى، دون تفاعل ملحوظ بين الاتجاهين، فى حين كان وجوديون آخرون من أمثال جابرييل مارسيل من الاتجاه المحافظ، وفريق ثالث منهم من أمثال ألبير كامى من اتجاه الاشتراكيين الأحرار، أما سارتر نفسه فكان فى أقصى اليسار؛ مما يدل على أن الوجودية كانت موازية لهذه الاتجاهات، دون تفاعل فكرى أو نقدى معها، وبالتالى لم تتولد فيما بينها توجهات جديدة.

لكن سارتر كان يتمتع ببصيرة نقدية ثاقبة، منعته من أن يعتبر انتماءه الحزبى نوعًا من التبعية الفكرية أو السياسية. فعندما تم تحرير فرنسا فى أعقاب الحرب العالمية الثانية، سعى إلى تأسيس حركة سياسية جديدة تجمع المتماثلين معه فكريًّا من اليساريين، ولكنه فشل فى مسعاه، فاتخذ موقفًا نقديًّا طوال العشرين عامًا التالية، ولم يهتم بترسيخ عضويته فى الحزب الشيوعى الفرنسى. فعلى الرغم من أنه يتفق بوجه عام مع سياسات الحزب، إلا أنه فى الواقع كان يزدرى فلسفته لدرجة أنه انفصل عنه فى نهاية المطاف، عندما نقده من منطلق أن سياساته صارت تميل إلى المهادنة، وتفتقر إلى الثورية المطلوبة. ولكن لم يكن التوجه النقدى عند سارتر متسقًا دائمًا؛ إذ لم يخل الأمر من بعض التناقضات والتقلبات، مثلما كان يوجه الانتقادات إلى الشيوعيين والاتحاد السوفييتى فى فترة حكم ستالين، ولكنه كان

يسارع للدفاع عنه عندما ينتقده الآخرون من أمثال ألبير كامى، كما لو كان حق النقد ملكه هو وحده.

وتحت وطأة هذه الظروف المتقلبة والمضطربة والمتداخلة، أنشأ سارتر فلسفته السياسية وأدواته النقدية الخاصة به، التى تبلورت فى مزيج ما بين الماركسية والوجودية، والتى برزت خطوطها الأساسية فى كتابه الشهير «نقد العقل الديالكتيكى». والواقع أن هذا العنوان ينطوى على إشارة واضحة إلى عنوان كتاب كانط الشهير «نقد العقل النظرى»، وسارتر بهذه الإشارة المتعمدة يوحى بسيره على نهج كانط، فإذا كان كانط فى نقد العقل النظرى قد أقام مزيجًا ما بين المذهب التجريبى والمذهب العقلى، فإن سارتر فى «نقد العقل الديالكتيكى»، يقيم مزيجًا ما بين الماركسية والوجودية؛ بهدف تحديث الماركسية، وإضافة دماء جديدة إليها من خلال صبغها بالصبغة الوجودية. ويوضح سارتر كيف يمكن أن يتم هذا التحديث للماركسية؛ بحيث تتكشف فى النهاية عن أنثروبولوجيا جديدة؛ بمعنى أن تنبثق من خلال الماركسية فلسفة جديدة للمجتمع والإنسان، تتجاوز حدود الفلسفة النظرية الجدلية أو الديالكتيكية، التى ارتبطت بها الماركسية منذ بداياتها المبكرة.

وكان سارتر فى كتاب «نقد العقل الديالكتيكى» يبدو ماركسيًّا أكثر منه وجوديًّا. فهو يغرق الماركسية بكل صفات المديح والثناء، فى حين لا يتحدث عن الوجودية إلا بأوصاف شديدة التواضع؛ إذ يسجل للماركسية أنها واحدة من الفلسفات الرئيسية فى العصر الحديث، أما الوجودية فهى ليست من بين تلك الفلسفات الرئيسية، بل فى رأيه ليست فلسفة أصيلة على الإطلاق، وإنها لا تزيد على كونها مجرد «أيديولوجيا». ويعرِّف سارتر الفلسفات بأنها تلك الأنساق الكبرى من الفكر الخلاق، الذى يسود مراحل معينة فى التاريخ. وهذه الأنساق لا يمكن تجاوزها، إلا إذا تحرك التاريخ وانتقل من مرحلة إلى أخرى، فمثلًا كانت فى القرن السابع عشر مرحلة فلسفية ممثلة فى ديكارت ولوك، وفى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر تمثلت فى كانط وهيجل. أما عصر

سارتر فيعتبره دون شك عصر الفلسفة الماركسية، وما كان لفلسفة أن تتجاوز لوك وديكارت فى عصرهما، ولا كانط وهيجل فى عصرهما؛ بحيث تكون الماركسية فى زمن سارتر هى الفلسفة التى لا يمكن تجاوزها.

أما الأيديولوجيات، فيعرفها سارتر بأنها أنساق صغرى من الفكر، تعيش على هامش الفلسفات، وتحاول استثمار المجالات المعرفية الأصيلة التى تطرحها الأنساق الكبرى أو الفلسفات. ولما كان العصر الراهن هو عصر الماركسية فى نظر سارتر، فإن الوجودية ما هى إلا نسق طفيلى يعيش على هامش الماركسية والتى انهال عليها سارتر فى البداية بالهجوم والنقد الصارم، ولكنه حرص بعد ذلك على التكيف معها بل وتقنينها، فى حين أن الوجودية التى كان سارتر قد أصبح فى مقدمة أعلامها وارتبط اسمه بها فى العالم أجمع، لم تلق منه التقدير الذى يليق بفضلها عليه، بل أنه لوى عنقها؛ لتندمج فى الماركسية التى كان مجرد فارس من فرسان بلاطها الذين يصعب حصرهم.

كانت محاولة سارتر مزج الوجودية بالماركسية تنطوى على تطاول واجتراء دون مبرر نقدى أو فكرى، مما يحتم نقد هذا التعسف الذى لا يحتمله الفكر المتسق؛ ذلك أنه لا يوجد بين نسقين من البعد والتباين مقدار ما بين الماركسية والوجودية، إذ إن الوجودية تؤمن بحرية الإرادة والاختيار وترفض كافة الاتجاهات الحتمية والجبرية وهى ما يؤكده سارتر نفسه فى سائر كتاباته تقريبًا إلى حد أنه لا يكاد يخلو كتاب واحد، من كتبه، من تأكيد مقولته الأساسية، وهى أن قدر الإنسان هو الحرية.

وفى مقابل هذا الإيمان العميق بالحرية، هناك إيمان مناقض تمامًا لذلك، ويتمثل فى أن ماركس ينتمى إلى ذلك المفهوم الفلسفى الذى ينفى الحرية، فهو يؤمن تمامًا مثل هيجل، بأن الحرية ليست سوى الوعى بالضرورة، أى الحتمية؛ ذلك أن التاريخ بأسره فى رأى ماركس تحكمه علاقات الإنتاج التى تخضع لقوانين معينة، وليس فى إمكان البشر أن يتحكموا فى مصائرهم إلا فى حدود استيعابهم لهذه القوانين، وتوجيه أفعالهم توجيهًا واعيًا بحيث تتسق مع مقتضياتها. ومن الواضح أن ماركس يجمع بين النقيضين عندما

يؤمن بالحرية والحتمية فى آن واحد. أما سارتر فيؤمن بأن الحتمية ليست مفهومًا زائفًا فحسب، بل إنها ضرب من سوء النية، فهى خداع فاضح للنفس، يحاول البعض بمقتضاه أن يتنصلوا من مسئولياتهم الأخلاقية.

وأما العقبة الثانية التى تعوق أى امتزاج بين الوجودية والماركسية، فتتمثل فى الطابع الفردى للإنسان عند الفلاسفة الوجوديين، الذين يؤكدون وحدة الإنسان وعزلته ومواجهته لمصيره دائمًا بمفرده. وكان سارتر من أكثر الفلاسفة الوجوديين تركيزًا على هذا الجانب ابتداء من روايته الأولى «الغثيان»، وانتهاء بمسرحيته «سجناء ألطونا»، فى حين نجد أن الماركسية تنظر إلى الوجود الفردى للإنسان على أنه مجرد وهم نظرى. إذ إن الوجود الحقيقى عندها هو الوجود الاجتماعى. وينقد سارتر الماركسية لأنها أصبحت متحجرة جامدة، ضيقة الأفق، بل وفقدت طابعها الإنسانى الذى اشتهرت به فى بدايتها، بحيث يمكن للوجودية أن تبعث حياة جديدة فى الفلسفة الماركسية، عندما تضفى عليها الطابع الإنسانى. لكن سارتر لا يسأم من ترديد تناقضاته، فيقول إن الماركسية حين ترتكز على البعد الإنسانى كأساس للمعرفة السوسيولوجية (وهذا هو المشروع الوجودى)، فإن الوجودية سوف تفقد مبررات بقائها.

ومع هذا فإن سارتر كان على جانب كبير من الصواب فى آرائه النقدية الحادة، التى وجههاإلى الماركسيين المتمسكين بالنصوص الحرفية للماركسية. وعلى سبيل المثال، فقد وضح مدى ضحالة أولئك النقاد الماركسيين فى مجال الأدب، عندما لا يرون فى الأديب الفرنسى پول ڤاليرى إلا أنه مثقف البورجوازية الصغيرة، صحيح أنه مثقف البورجوازية الصغيرة، لكن المهم حقًّا هو أنه ليس كل من ينتمى إليها سوف يصبح مثل ڤاليرى. كذلك انتقد سارتر سخافة الماركسيين، حين يضعون فى سلة واحدة أدباء ومفكرين وفلاسفة متباينين من أمثال: مارسيل بروست، وچيمس چويس، وهنرى برجسون، وأندريه چيد، ويعتبرونهم جميعًا من الكتاب الذاتيين، إذ إن هذه الذاتية المزعومة لا تستند إلى أى أساس من الواقع التجريبى، ولا ترتكز على المعايشة الحقيقية لعالم البشر الواقعيين.

ولعل المفارقة بين الذات والموضوع.. بين الحرية والحتمية من أهـم الأدوات النقديـة التى وظفها سارتر فى إقامة نظريته فى البنية الاجتماعية، وهـى نظريـة لا يمكـن اعتبارهـا ماركسية، بل هـى ببسـاطة نظريـة سـارترية خالصـة؛ فهـى تتسـق تمامًـا مـع نظريتـه فى العلاقات الإنسانية التى عرضـها بإسـهاب فى كتابـه «الوجـود والعـدم»، وكـما جسـدها فى مسرحيته «الأبواب الموصدة» فى عبارة وردت على لسان إحـدى الشخصـيات، التـى تقـول بأن الآخرين هم الجحيم. وهذه النظريـة يلخصـها الناقـد مـوريس كرانسـتون فى دراسـته بعنوان «چـان پـول سارتر: الإنسان ذلك الوحيد فى عالم من العداوة» فيقول:

«إننى إذا تكلمت، فأنا أحول نفسى بواسطة الكلـمات مـن ذات إلى موضـوع.. إننـى حين أتفوه بالكلمات، وحين يسمعها الآخرون، فإنها تصير أشياء فى العالم الخـارجى، أشـياء يمكن للآخرين أن يسمعوها، وأن يفكروا فيها، وأن تصبح موضوعًا لأحاديثهم هم. وهكـذا تصبح كلماتى جزءًا من مفردات عالمهم.. إننى أفقد ملكيتى لكلماتى بمجرد أن أتكلـم، كـما تفقد هذه الكلمات انتماءها إلىّ، ولن يعود فى وسعى أن أتحكم فى مسارها بعد أن أتفوه بها، وهذا ما أدى بسارتر إلى القول بأن الإنسان، عندما يحـاول التواصـل مـع الآخـرين، أو حتى بمجرد أن يصبح مرئيًّا أو مسموعًا من سواه، فإنه يفقد جزءًا من ذاتـه. ليصـبح هـذا الجزء منتميًا إلى سواه. إنه سيتوقف عن كونه ذاته بالنسـبة لنفسـه، وسـوف يصـبح هـو الآخر بالنسبة لشخص «آخر». إننى حين أتكلم لن أصبح نفسى، بل سأغدو الآخر بالنسـبة لك، وسوف تغدو أنت الآخر بالنسبة لى، وأن وجود الآخر هو الـذى يجعلنـا نتحـول دائمًـا إلى موضوعات، بعد أن كان كل منا ذاتًا. وهكـذا فـإن وجـود الآخـرين هـو الـذى يسـلبنا حريتنا الكاملة».

الفصل الأول

ثوابت السياسة

عندما يحاول علم النقد السياسى أن يصل إلى جوهر السياسة، فإن عليه أن يدرس ثوابتها وأساسياتها وأركانها، حتى يستطيع أن يحلل آلياتها ومعطياتها وعالمها الرحيب، الذى استطاع أن يستوعب كل تطلعات الحياة الفردية والاجتماعية للإنسان عبر العصور وفى مختلف البقاع. فهى ليست مذهبًا سياسيًّا واحدًا كمذهب المحافظين، أو مذهب الأحرار (الليبراليين)، أو مذهب الاشتراكية أو الشيوعية أو القومية. وإن كان فى إمكانها أن تنطوى على عناصر من معظم هذه المذاهب، فالسياسة هى السياسة، ويجب أن تنهض على هذا الأساس الجوهرى، لا على أساس أنها تشبه «هذا» أو تنتمى إلى «ذاك»؛ فهى منظومة قائمة بذاتها وكيان شديد الخصوصية وشديد العمومية فى الوقت نفسه، ونابع من جوهرها الذى لا يملكه سواها. وكثيرًا ما يعبر المرء عن عدم رغبته فى إقحام نفسه فى خضم السياسة ومتاعبها، ولكنه لا يعى بهذا الموقف أنه صار حليف الذين ينظرون إلى السياسة على أنها العقبة الكأداء فى طريق تحقيق أهدافهم، إذ يصعب السيطرة عليها عندما لا تنضوى تحت بند أيديولوجى أو مذهبى معين. فهو بذلك يقلب الأمور رأسًا على عقب؛ لأن كل التيارات والمذاهب والاتجاهات السياسية ولدت فى رحابها أو محيطها الهادر بكل الأمواج، وكلها تابعة لها وسائرة فى ركابها وليس العكس. فهى الأصل والمصدر والمنبع، وغيرها فروع وروافد.

لكن التيارات والنظريات والمذاهب والأفكار والمفاهيم التى تولدت بين ضفاف السياسة وسواحلها وشواطئها، مثل: الأيديولوجية والديمقراطية والقومية والرأسمالية والليبرالية والاشتراكية والتكنولوجية والثورية والديكتاتورية والشمولية والفاشية والماركسية والعولمة وغيرها، أحدثت ضجيجًا وتشويشًا على جوهر السياسة نفسها لدرجة أنها طمسته فى حالات كثيرة. بل إن كل الأخطاء والخطايا والمؤامرات والدسائس والحروب والصراعات الدموية التى تسببت فيها هذه التيارات والأمواج، التصقت

بالسياسة فساءت سمعتها دون ذنب جنته؛ فهى علم مثل أى علم اكتشفه الإنسان ووظفه فى خدمته، أى أنه طاقة محايدة يمكن أن تستخدم فى الشر كما تستخدم فى الخير تبعًا لطريقة استخدامها. فالبشر لا يمكن أن يرفضوا علم التكنولوجيا أو البيولوجيا لأنهما تسببا فى اكتشاف أسلحة الدمار الشامل، وكذلك السياسة التى لا يمكن أن تتواصل الحياة البشرية دونها، كما أنها يمكن أن تتحول إلى أسلوب منهجى لتدميرها، كما حدث فى الحربين العالميتين الأولى والثانية على سبيل المثال.

وكان الفيلسوف السياسى الإيطالى نيكولو ماكياڤيللى (1469-1527) أشهر ضحية لأوزار الساسة الذين ألصقوها بالسياسة، وكأنها كانت مصدر كل المصائب والكوارث والنكبات التى أصابت البشرية عبر العصور، فى حين أن أشهر الجرائم والمآسى السياسية التى سجلها التاريخ كانت من صنع الساسة، وليست من صنع السياسة. ومع ذلك، فإن كل هذه الجرائم والمآسى التى رصدها وحللها ماكياڤيللى من عصر الإمبراطورية الرومانية حتى عصره فى القرن السادس عشر، تم اتهام ماكياڤيللى بأنه اشتق منها المبادئ والأساليب والمناهج، التى صنع منها دستورًا سياسيًّا، ضمنه فى كتابه الشهير «الأمير» الذى أصدره عام 1513؛ لكى يفسد به الحياة السياسية كلها!!! هكذا بهذه البساطة الفجة!!

فقد أدمن الساسة إلقاء اللوم على الآخرين كنوع من القناع البرئ، الذى يخفى حقائق غير مشرفة، يحرص الساسة على عدم تعريتها. وكان ماكياڤيللى بمثابة المتهم الذى ألصقوا به أخطاءهم بل وجرائمهم فى حق شعوبهم، وهو منها براء. ولم يسأم الساسة على مدى أكثر من خمسة قرون من كيل الاتهامات له؛ لأنه السبب الأساسى فى الفساد السياسى التى استشرى عبر العصور، وأنه لو لم يأت إلى هذه الحياة لظلوا على مثاليتهم الملائكية!! وأصبح أسهل وأسرع السبل لادعاء الشرف والمثالية والسمو الأخلاقى، هو أن يلعن السياسى أفكار ماكياڤيللى؛ كى يعلن براءته منها بطريقة غير مباشرة، ويصم بها خصومه فى الوقت نفسه، فى حين أنها لم تكن أفكاره، وإنما كانت استنتاجاته من الأحداث التى صنعها الساسة والقادة فى العصور التى سبقته.

وكانت الجريمة الكبرى التى ارتكبها ماكياڤيللى فى نظر الساسة الذين لعنوه، أنه قام بالفصل بين السياسة كعلم محايد وموضوعى، والساسة الذين وظفوها لتحقيق أحلامهم المسعورة بجنون العظمة، تطبيقًا لمبدأ «الغاية تبرر الوسيلة» والذى أتهم ماكياڤيللى زورًا بأنه من بنات أفكاره، فى حين أنه قام بتحليله فى كتابه «الأمير» ليوضح أنه كان المبدأ المفضل لدى الساسة منذ عصر الإمبراطورية الرومانية، وليس من ثوابت السياسة؛ لأنه من صنع الساسة، وكان من الممكن أن يتجنبوه لو لم تسمح أخلاقهم بتطبيقه. وكما اكتشف نيوتن قانون الجاذبية ولم يخترعه، اكتشف ماكياڤيللى الثوابت التى تحكم الممارسة السياسية ولم يخترعها، لكنه لم يكن مسئولًا عن التوظيف غير الأخلاقى لهذه الثوابت، بل إن ذلك مسئولية من يوظفها بهذا الأسلوب. ولذلك اعتبره المؤرخون والمحللون والنقاد السياسيون رائدًا لعلم السياسة وواضعًا لمناهجه الجديدة، التى أضافت باقتدار علمى وفكرى إلى إنجازات أرسطو، التى وردت فى كتابه «السياسة».

استخرج ماكياڤيللى هذه الأصول والثوابت والقواعد والقوانين من المعاهدات التى سرعان ما تنقض؛ لأن ما فى داخل النفوس ليس ما على طرف الألسنة، ومن المؤامرات التى تحاك بليل، فيصحو الناس على متغيرات وتفاعلات مأسوية لا يدرون لها سببًا، والألاعيب الخبيثة والصراعات الدفينة والمزمنة التى تحاول أن تتجمل بالشعارات البراقة والمثل الإنسانية، أو الاغتيالات التى تودى بحياة المخلصين الذين يسعون إلى تنوير أبناء بلدهم، وأساليب التعذيب التى تعمل على غسل مخ ضحاياها حتى يغيروا آراءهم قسرًا، والتى مر ماكياڤيللى ببعضها وعانى منها الأمرين. ومع ذلك لم يغير رأيه أو ينحرف عن الفكر الوطنى والموضوعى، الذى اقتنع به واعتنقه وأراد أن يقدمه لبنى وطنه، حتى يملكوا الوعى الفكرى والحضارى القومى، الذى يمنحهم القدرة عل كشف كل من تسول له نفسه التلاعب بأقدارهم. فقد كان ماكياڤيللى حريصًا على إعادة الثقة العامة فى فضائل السياسة وخصائصها وطاقاتها كنشاط إنسانى حضارى.

وكان ماكياڤيللى ملهمًا لكثير من المفكرين والعلماء والنقاد السياسيين، الذين جاءوا

فى عصور متتالية بعده، ولاتزال أفكاره وآراؤه تتردد فى الدراسات والكتب والمحافل السياسية. ومع ذلك استمرت المفاهيم المتخبطة التى لاتزال تحيط بالسياسة وتشوه صورتها؛ لأن الساسة التقليديين أو الثوريين يحرصون على وجود ماكياڤيللى كشماعة يعلقون عليها مآسيهم، التى ارتكبوها بقصد أو بجهل وغباء. وبعضهم لا يدرك أن السياسة لا يمكن أن تكون نشاطًا ثوريًّا وعمليًّا مجردًا كما يقول الشموليون. ولا يزال الناس يكثرون من النظر إلى السياسة على أنها فرع من أصل، وأنها شىء ثانوى لابد أن يعتمد على سواه، ويندر أن يتردد على الأسماع وصف لها بأنها شىء ذو حياة وذو كيان مستقل. والسياسة ليست عقيدة أو شريعة أخلاقية أو تاريخًا أو اقتصادًا أو أداة سحرية لحل كل المعضلات، أو أنها توجد فى كل مكان بالكثافة والثقل نفسيهما، وإنما يتوقف الأمر برمته على عدد العقول المبتكرة والخلاقة والقدرات العلمية والفكرية المتجمعة فى فترة معينة من الزمن؛ لتولد هذه الطاقة العجيبة التى نطلق عليها مصطلح «السياسة»، والتى كانت بمثابة قوة الدفع وراء معظم نقاط التحول، التى صنعت مسارات التاريخ الإنسانى عبر العصور.

لكن المفارقة الغريبة تتمثل فى أن هذا التاريخ نفسه سجل فى جميع أرجاء العالم أسماء رجال، يتطلعون إلى السلطة ويزحفون للإمساك بتلابيبها بكل ما يملكون من قوة وإصرار، وفيهم كثيرون وصلوا إلى دست الحكم فعلًا، ومهما كانت الأسماء أو الألقاب التى يحملونها، فإنهم يشتركون فى رفضهم للسياسة، والتبرؤ بل والتقزز منها. فمثلًا فى مايو 1958، عندما وقعت الأزمة السياسية الخانقة فى فرنسا، استولى ضباط الجيش وبعض أعضاء أحزاب اليمين على السلطة فى الجزائر، ودعوا ديجول لتولى الحكومة خلفًا لفليمن الذى استقال فى 31 مايو. واشترك ديجول فى وضع دستور جديد، مع منحه سلطات استثنائية لمعالجة مشاكل فرنسا السياسية والاقتصادية، لا سيما بعد انهيار الحكم الفرنسى فى الهند الصينية، وتطور الثورة الجزائرية إلى حرب باهظة التكاليف. وفى نوفمبر من العام نفسه، جرت الانتخابات التى مهدت لديجول تولى رياسة الجمهورية الفرنسية

الخامسة فى 8 يناير 1959. وفى نوفمبر من هذ العام، وضع ديجول مشروعًا لحل قضية الجزائر، رفضته حكومتها المؤقتة، واستؤنفت بعد ذلك المفاوضات التى انتهت بعقد اتفاقية ايڤيان فى مارس 1962، وتضمنت منح الجزائر مساعدات اقتصادية خلال السنوات الثلاث التالية قابلة للتجديد.

ومنذ عام 1958، ردد كثيرون من الفرنسيين الذين يعتبرون أنفسهم أشد المدافعين عن «الجمهورية»، القول بأن جنرال ديجول أنقذ فرنسا من مؤامرات الساسة وألاعيبهم، فى حين قامت ثورة عسكرية فى الجيش الفرنسى فى الجزائر فى عام 1961، وردد قادة هذه الثورة اتهامهم الجنرال نفسه، بأنه ينشد «حلًا سياسيًا مجردًا» للمشكلة الجزائرية، فى حين كانوا ينفون عن أنفسهم تهمة البحث من أى «مطامع سياسية»، وكأنهم كانوا يفعلون ما فعلوه لوجه الله تعالى. وهذا النفاق السياسى كان، ولا يزال، السمة المميزة للقادة الغارقين حتى آذانهم فى المؤامرات السياسية ويؤكدون بمنتهى الاستهانة بالعقول أنهم أبعد الناس عن المطامع السياسية.

فى الفترة الزمنية نفسها، قام فيدل كاسترو بثورة فى كوبا فى مستهل عام 1959، قلب بها نظام الحكم، وتولى على أثرها رياسة الحكومة، فأصدر على الفور عدة قرارات اشتراكية، لم يكن يحب أن يسميها قرارات سياسية، وكأن الاشتراكية ليست لها أدنى علاقة بالسياسة. وتضمنت هذه القرارات: تأميم المؤسسات العامة التى تمولها أمريكا، وتقسيم مزارع القصب الكبرى، ومصادرة الأراضى التى تمت حيازتها بطرق فاسدة. وفى أغسطس من العام نفسه، قامت ثورة مضادة لقلب نظام الحكم، فقاد كاسترو قواته ضد الثوار فى لاس فيلاس وقضى عليها. وفى 17 أبريل 1961، قام بعض المهاجرين الكوبيين بغزو بحرى على كوبا بتدبير من الولايات المتحدة، فى مستهل رياسة كيندى، ولكن كاسترو قضى عليها فى خليج الخنازير الذى عرفت الحملة باسمه. لقد فعل كاسترو كل هذه القرارات السياسية المصيرية فى حياة الكوبيين، ومع ذلك يتحدث إلى أحد الصحفيين بمنتهى البساطة فيقول: «نحن لسنا بالساسة. ولقد قمنا بثورتنا لإبعاد الساسة عن الحكم. إننا اشتراكيون، وثورتنا ثورة اشتراكية».

وإذا رجعنا في الماضي إلى رئيس وزراء بريطانيا الشهير آيزاك ديزرائيلي (1766 – 1848)، الذي وضع عددًا من المؤلفات في الأدب والسياسة، فإنه كان في مقدمة الذين هاجموا السياسة وقللوا من شأنها لدرجة أنه عرّف المهمة الأساسية للحزب أو الزعيم بأنها الدفاع المستميت عن الشعب ضد الساسة، ومن الواضح أنه كان يخلط عن عمد بين الساسة والسياسة، متناسيًا أو متجاهلًا أن الساسة بشر مثل أي بشر، يمكن أن يخطئوا ويضلوا سواء السبيل، في حين أن السياسة علم لا ينطوي على أهواء البشر، وإن كان من الممكن إخضاعه لهذه الأهواء. ومن المثير للدهشة أو الاستغراب أن سياسيًّا بارعًا في قامة ديزرائيلي، يعرِّف السياسة على أنها فن حكم الناس عن طريق خداعهم، إلا إذا كان هو شخصيًّا لا يرى أداة في السياسة سوى الخداع.

والظاهرة الغريبة الجديرة بالرصد والتفسير أن التيارات الفكرية التي تدفقت من منابع السياسة، مثل: الرأسمالية والاشتراكية والثورية والشمولية والليبرالية والماركسية والنازية والفاشية والشيوعية والديمقراطية والعولمة وغيرها، وجدت دائمًا من يهاجمها أو ينقدها بقسوة، كما وجدت في المقابل من يدافع عنها ويتحمس لها، إلا أمهم السياسة لم تجد من يدافع عنها كمنهج واكب الحياة البشرية، منذ ظهور التجمعات والمجتمعات والدول إلا في القليل النادر. فقد ظلت عرضة للهجوم والتبرؤ منها، ليس من الساسة والزعماء والقادة فحسب، بل من كل هب ودب، وربما غير قادر على تعريف ماهية السياسة أصلًا. فهناك كثيرون من الناس يعتقدون، حتى لو عاشوا في عهود تألقت فيها العبقرية السياسية بالفعل، أن لا شأن لهم بالسياسة، فهي بالنسبة لهم مجرد إضاعة للوقت عند التفكير فيها أو صداع في الرأس من الأفضل تجنبه، وهم يتصرفون على هذا الأساس. ولكن عدد هؤلاء السلبيين قليل، إذا ما قورن بأولئك الذين يرون في السياسة مجرد أكاذيب وتناقضات محيرة، وأحداثًا متكررة ومملة، وخطوات إلى الخلف تمثل انتصار الرجعية على التقدمية، ونكوصًا عن الوطنية، وسقوطًا في براثن التبعية، وميلًا إلى الحلول الوسط دون مبرر كاف، وسعيًا للحفاظ على أنظمة اجتماعية غريبة ومستوردة في مواجهة التحديات، التي تنطوي عليها حتميات المستقبل.

ولعل أعداء السياسة محقون فى نظرتهم إلى السياسة، كإنجاز بشرى له من الأعماق والأبعاد والآفاق ما يجل عن الحصر والتقنين الجامع المانع، فهى علم وفن وفكر وتنظير وتطبيق، بل وتكاد تنطوى على كل أنواع العلوم والمعارف، التى يحتاج إليها البشر فى كل لحظات حياتهم سواء فى الحرب أو السلم، فى التخلف أو التقدم، فى الانهيار أو الانطلاق، فى الهجوم أو الدفاع... إلخ. كل هذا التعقيد والتشعب والتغير والتحول والتقلبات لا تتوقف ولا تهدأ، عوامل متجددة من شأنها أن تجعل طائفة عريضة جدًا من البشر، ترى فى السياسة ظاهرة معقدة لدرجة الغرابة والشذوذ ولا يمكن الإلمام بها فى معظم الحالات. ومن هنا كانت المهمة الملقاة على عاتق أساتذة الفكر السياسى فى المعاهد والكليات المتخصصة، ورجال الإعلام فى أجهزتهم العملاقة لكى يعلموا الجماهير أن السياسة هى غذاء يومى على كل المستويات، وكلما استوعب الإنسان أصولها، فإنه بالتالى يستوعب حياته نفسها سواء على المستوى الخاص أو العام، ولذلك يتحتم عليه أن يلم بها على أقل تقدير، فليس مطلوبًا منه أن يتخصص فيها. ومن هذا المنطلق يقول برنارد كريك فى كتابه «دفاع عن السياسة»:

«إن السياسة تعبير أكثر تحديدًا مما هو شائع ومألوف. وهى أمر حيوى بالنسبة لممارسة كل أنواع الحرية، ولا تعرفها سوى المجتمعات المتقدمة والمعقدة، ولا جذور متبلورة لها إلا فى تجارب الدول التى مارست الحضارة وخبرتها. وهى جوهرة لا تقدر بثمن فى تاريخ الأوضاع البشرية، وإن كان فى استطاعة المغالاة فى تقدير قيمتها وطاقتها أن تؤدى إلى تحطيمها كلية. ولقد كان أرسطو هو أول من أوضح ما يمكن اعتباره فرضيات أولية وجوهرية فى علم السياسة. فهو أول عالم بالأجناس البشرية، وقد أوضح وميز ما يمكن اعتباره ابتكارًا فذًا فى الكشف عن جذور الشعب الإغريقى. وهو يقول فى القسم الثانى من كتابه «السياسة» عندما يدرس برامج الدول المثالية وينقدها: إن أفلاطون قد أخطأ فى كتابه «الجمهورية»، عندما حاول أن يهبط بمستوى كل ما فى النموذج السياسى للدولة إلى وحداته أو جزئياته، إذ إن هناك حدًا تتحول فيه المدينة عندما تتطور وتتقدم فى وحداتها،

إلى شىء أكبر وأفضل فى المدينة، كما أن هناك حدًّا آخر، تصبح فيه «المدينة» نموذجًا سيئًا، عندما تفقد جوهرها، على الرغم مـن بقائهـا «مدينـة»؛ فهنـاك بـون شاسـع بـين المظهـر والجوهر. فالمدينة قوة جذب لتجميع عدد من الناس، وهذا التجميع هـو الخطـوة الأولى لنشأة السياسة، التى تضبط العلاقات والمعاملات بين هؤلاء الناس. وهذا ما طبقه أرسـطو العظيم على الدول المنظمة التى تعترف بأنها منظومة لعدد كبير من البشر، لا مجرد قبيلة أو دين أو مصلحة أو عرف وتقليد.

«وتتولد السياسة مع قبول الحقيقة الواقعة لوجود جماعات متباينة فى وقـت واحـد، وما يترتب على هذا الوجود فى إطار الوحدة الإقليمية، وفى ظل الحكم المشترك مـن تبـاين واختلاف فى المصالح والأعراف، ولا يهم البحث فى الطريقة التى تولدت فيها تلـك الوحـدة أو المنظومة، وهل كانت نتيجة عرف أو غزو أو فتح أو ظروف جغرافية. وإنمـا المهـم هـو أن تكون بنيتها الاجتماعية خلافًا لتكوين بعض المجتمعات البـدائي، معقـدًا أو مكونًـا مـن أجزاء أو وحدات لدرجة، تجعل من السياسة تلبية لمتطلبات مشكلة حكم هذا البنيـان أو لمشكلة الحفاظ على الأمن والنظام فيه. ولكن إقامة النظام السياسى، لا تعنى مجرد إقامة نظام ليس إلا، وإنما تعنى مولد الحرية أو الاعتراف بها، فالسياسـة تمثـل عـلى الأقـل نوعًـا ضروريًّا من التساهل بين الحقائق المتضاربة، واعترافًا بإمكانة ممارسة الحكم، والسـير فيـه على أحسن سبيل وسط الصراع المكشوف بين المصالح المتنافسة. فالسياسة هـى مـا يقـوم به الأحرار من عمل عام، والحرية هى حصانة الناس فى المجالات العامة».

وهذا يعنى أن السياسة هى إدارة الآلة الاجتماعية وقيادتها نحو الأهداف المنشـودة لازدهار المجتمع. وهى أيضًا الزيت أو الشحم الذى ييسر الحركة المرنـة والسلسـة لـتروس هذه الآلة، عندما تتجنب الاحتكاك بـين جزئياتهـا، وبالتـالى لا تتعـرض لأخطـار الاشـتعال والاحتراق. وقد تشجع هذه الصورة البسيطة الواضحة بعض الناس على الظن بـأن السياسـة قوة أو طاقة محركة لا تخيب، وأنها متواجدة على خير ما يرام فى كـل دولـة منظمـة. ولكـن التأمـل فى هـذه الآليـة التـى لا تـوحى بأيـة مشـكلات أو عقبـات، يمكـن أن يكشـف عـن

سلبيات تعتور العملية السياسية برمتها، وتسير بها فى اتجاه مضاد تمامًا لهدفها الذى صممت لتحقيقه. وكان النقد السياسى قد اتخذ من هذه السلبيات مجالاً أساسيًّا لكى يصول ويجول فيه، محاولًا إيجاد الحلول الممكنة لهذه المشكلات والعقبات التى لا تتوقف عن أن تطرأ من حين لآخر، ويمكن أن تصيب الآلة السياسية بالعطب وربما تدمرها تمامًا.

وكان أرسطو أول من تناول هذه الظاهرة التى تكشف عن طبيعة شديدة التضليل، عندما عرَّف السياسة بأنها ليست إلا حلًا واحدًا ممكنًا لمشكلة الأمن والنظام، وهى ليست دائمًا وبأية صورة الحل الأكثر شيوعًا، فالطغيان هو الحل البديل الأكثر شيوعًا، وهو حكم الرجل الفرد القوى لمصلحته فقط، كما أن هناك احتمالًا ثالثًا وهو حكم القلة «الأوليجاركى» لمصلحة أفرادها، سواء أكانت قلة دينية أم عسكرية أم اقتصادية. أما الطريقة التى يتبعها الحاكم الفرد أو القلة الحاكمة، فهى ببساطة إرغام المجموعات الأخرى أو التأثير عليها بطريقة أو بأخرى، لتقبل هذا الحكم تحت ستار الادعاء بأنه لمصلحتها. أما الطريقة السياسية للحكم، فهى الاستماع إلى هذه المجموعات، للتفاهم معها إلى أقصى حد ممكن بهدف احتوائها، وإعطائها مركزًا شرعيًّا، وإحساسًا بالأمن والطمأنينة، ووسائل واضحة وأمينة إلى حد معقول للتعبير عن رأيها بحرية. ولا شك فى أن خلافات فى فكرة السياسة قد وجدت وتوجد وستوجد؛ نظرًا لتعدد أشكال الحكومات ولاختلاف ظروفها. ولكن مهما كان النقص كبيرًا فى إجراءات هذا التفاهم المتعمد، فإنه يختلف اختلافًا جذريًّا عن الطغيان، وحكم القلة، وحكم الفرد، وكذلك طراز الحكم الحديث المعروف بالشمولية.

وهناك بعض المنطق فى القول بوجود السياسة فى أى نظام شمولى أو طغيانى، إلى اللحظة التى يجد الحاكم فيها نفسه حرًّا فى أن يعمل دون رقيب أو حسيب، عندئذ لا يصبح فى حاجة إلى توظيف الأساليب السياسية فى إدارته لشئون الدولة. أما طالما أنه لا يشعر بالحرية فى أن يعمل وحيدًا، وطالما أنه يجد نفسه مرغمًا على استشارة الآخرين

الذين يعتبرهم خصومه، إما بدافع الحاجة، أو نتيجة جهله الـوقتى بحقيقـة قـواهم وبما يدور فى عقولهم، فإنه يلجأ إلى العلاقات السياسية بـأى شـكل مـن الأشـكال. ولكـن هـذه العلاقات والمعاملات غالبًا ما تكـون واهنـة وعـابرة بـل وغـير مرغـوب فيهـا. ولا يعتبرهـا الحاكم أو أى إنسان آخر شيئًا طبيعيًّا أو عاديًا، حتى لو ظهـرت بمظهـر الـدوام والرسـوخ. ولذلك ينظر الحاكم الفـرد إلى السياسـة عـلى أنهـا مجـرد عقبـة فى سـبيل طموحاتـه غـير المحدودة، وإن كانت عقبة إلى حد معقول ويمكن تذليلها كلـما بـرزت، ولكنهـا تظـل غـير مضمونة وغير فعالة فى حالات، قد تزداد أو تقل طبقًا لتقلبـات المسـتجدات. لكـن هنـاك قاعدة تؤكد وجود شيء من السياسة فى الأنظمة غير الحرة، ولكنها سياسة غير مرغوبـة فى كل الأحوال؛ ذلك أن الطغاة يرون فيها وسيلة غير مجدية تمامًا لتحقيق أطماعهم، التـى لا تتوقف عند حد. وهذا يدل على وجود السياسة فى كل أنظمة الحكم، وإن كـان بـدرجات تتفاوت من أقصى اليمن إلى أقصى اليسار، مرورًا بكل أشكال الحكم التى عرفها البشر.

وقد أثبتت السياسة قدرتها العملية المثمرة على المدى الطويل بصـفتها طريقـة أكـثر جدوى وعملية فى حفظ الأمن والنظام والاستقرار من أية طريقة أخـرى لممارسـة الحكـم. كما أثبتت السياسة أيضًا أنها تنشأ مـن الاعـتراف بـالكوابح والحـدود والخطـوط الحمـراء التى لا يمكن تجاوزها. وقد يكون طابع هذا الاعتراف معنويًّا ونفسيًّا، ولكنه على أية حـال زاخر بالشفافية والاستبصار الصادر عن اللماحية والفطنة والحس المرهف؛ إذ إنه ينطـوى أيضًا على اعتراف بالسلطة الاجتماعية للجماعات والمصالح، نتيجة العجز عن الحكم حكمًا فرديًّا، دون اللجـوء إلى المزيـد مـن العنـف ومـن المخـاطر، التـى لا يسـتطيع الإنسـان أن يحتويها. ويبدو أنه مـن رحمـة اللـــه عـلى الـبشر أن معظـم الساسـة العـاديين يـدركون استحالة حساب العنف والتحكم فى مقاليده، ولا يحتاجون فى الغالـب إلى ركـوب أجنحـة الشطط وتحطيم الدولة لمجرد فهم هذا الدرس، الذى يمكن أن يكون مأسويًّا للغاية.

وهذا العرض أو التحليل يسهل مهمة تعريف السياسة بصفتها العمـل، الـذى يـؤدى

إلى قيام التفاهم بين المصالح المختلفة فى إطار وحدة، تبلور كل مصلحة فى حد ذاتها حتى تتجنب المساس بها، وهى وحدة من وحدات الحكم، التى تمنح هذه المصالح حصة من السلطة تتناسب مع أهميتها بالنسبة لخير المجموع كله وبقائه. وفى هذا قال أرسطو إن هذا التفاهم يجب أن يكون من النوع الذى يولد فوائد مستقبلية، وأن تكون كل خطوة من خطواته لهدف مقبل. ولكن من الأصول أن يبقى الناس على كل ما يريدون الدفاع عنه فى أبسط صورة ممكنة، وأن يضعوا فى اعتبارهم عدم انطواء أى عمل من أعمال التفاهم أو الحلول الوسط على أى شكل نهائى. وكل حل وسط يكون قد حقق هدفًا غائيًّا أو غير غائى، إذا كان فى الوقت الذى أمكن الوصول إليه، قد سهل للحكومة المنظمة عملها فى البقاء والاستمرار. ولا شك أن الحكومة المنظمة هى قيمة حضارية، إذا ما قيست بالفوضى أو الحكم الاستبدادى.

وتظل الحكومة السياسية التى تتساوى فيها جميع المزايا الأخرى، أكثر تقبلًا لأكبر عدد من الناس نظرًا للمرونة التى تتمتع بها والتى تتيح لهؤلاء الناس أى مجال لحرية الاختيار. ويجب على دعاة بعض المذاهب السياسية وأنصارها المتحمسين لها، أن يتجنبوا تجاهل أو إنكار المجالات التى تستطيع مذاهبهم السياسية أن تمارس فيها عملًا سياسيًّا إيجابيًّا ومثمرًا لم تنص عليه مذاهبهم، لا سيما أن ما ينادون به لا يمكن أن يحمل صفة الشمول، كما يجب ألا تكون العملية السياسية مرتبطة بأى مذهب معين، خاصة وأن المذاهب السياسية الأصيلة هى التى تحاول أن تعثر على الحلول العملية لهذه المشكلة الأزلية والمتقلبة من مشاكل التفاهم، والتى ترفض أن تدخل فى أى مواجهة أو مفارقة مع الإمكانات والآليات السياسية، التى تساعدها على تجاوز العقبات، والعراقيل التى تعوق هذا التفاهم الحيوى والضرورى.

وتتجلى الريادة الفريدة لأرسطو فى أنه رأى فى السياسة شيئًا واقعيًّا وطبيعيًّا، لا علاقة له بالأمور الميتافيزيقية، التى تجعل من الملوك الطغاة نوعًا من الآلهة، يصدرون القوانين وهم فوق النقد، ولا يحتاجون إلى النصح من أى بشر؛ فالسياسة عند أرسطو هى «سيدة

العلوم» بالنسبة للناس، وهى ليست «سيدة العلوم»؛ لأنها تنطوى على تفسير كل العلوم الأخرى وكل المهارات وأوجه النشاط الاجتماعى ومصالح الجماعات، بل لأنها تملك من المرونة والنظرة الثاقبة ما يمكنها من أن تتيح لهذه العلوم شيئًا من الأولوية، وشيئًا من التنظيم فى تصنيف مطالبها المتنافسة من الموارد الشحيحة دائمًا فى أى مجتمع. ولابد أن الخير يعود على المجتمع بأسره، إذا ما احتلت هذه العلوم مكانة الصدارة، التى تتيحها لها السياسة، التى تعتبر أن هذه المهمة من الثوابت التى تحرص عليها.

والطريقة التى تتبعها السياسة فى تثبيت هذه الأولويات، تتمثل فى السماح لمنظمات المجتمع بالحق فى النمو والتطور، لتستطيع العلوم المختلفة أن تسهم بطاقاتها وإمكاناتها وابتكاراتها لضمان بقائها. والسياسة فى جوهرها هى بمثابة السوق، التى تعرض فيها المطالب الاجتماعية كلها، وهى الجهاز التسعيرى المحدد لقيمة هذه المطالب. ولاتزال أفكار أرسطو تجد لها امتدادًا الآن بعد مرور أكثر من ثلاثة وعشرين قرنًا عليها، إذ يؤمن فلاسفة السياسة أن المتطلبات اللازمة لكى تعمل «سيدة العلوم» عملها، أن تكون هناك فكرة يشترك فيها الناس عن «الخير العام» أو الصالح العام، أو إجماع قانونى على هذا «الخير». ولكن هذا «الخير العام» يمثل فى ذاته عملية من عمليات التفاهم العملى بين المصالح، التى تمثل مختلف «العلوم» أو مختلف الجماعات، والفئات التى تؤلف الدولة. وتحافظ الجماعات المختلفة على وحدتها والتئامها؛ لأن لها أولًا مصالح واحدة ومشتركة فى البقاء، ولأنها ثانيًا، تمارس العمل السياسى. والإجماع الأخلاقى فى أية دولة حرة، لا يعتبر متفوقًا على السياسة أو مفضلًا عليها تفضيلًا روحيًا، وإنما هو النشاط الحضارى للسياسة نفسها.

والنشاط مفهوم جوهرى بالنسبة للسياسة، التى ليست مجرد مجموعة من المبادئ المقررة يمكن إدراكها عند تطبيقها، وليس على أنها مجموعة من العادات التقليدية التى يجب الحفاظ عليها؛ لأنها فى النهاية نشاط اجتماعى شامل، له مهمة إنسانية، وهى الحفاظ على مجتمع، تكاثرت فيه التعقيدات بحيث باتت التقاليد أو الأعراف وحدها عاجزة عن

الحفاظ عليه، كما صار الحكم المستبد عاجزًا عن صيانته، دون اللجوء إلى أساليب تعسفية لا ضرورة لها. ولا شك فى أن القاعدة التى وضعها الفيلسوف السياسى الإنجليزى إدموند بيرك (1729-1797) عن ضرورة الإصلاح أو التصحيح للحفاظ على الحكم، تشخيص أكثر صدقًا وعمقًا للأسلوب السياسى فى الحكم من تلك القاعدة المحافظة، التى تقول بأن السياسة لا تعدو أن تكون رسالة تتناقلها التقاليد والأعراف. فالسياسة نشاط، ومن الضرورى بعث الحياة فى هذا المفهوم، الذى يجعلها موازية أو مواكبة للحياة نفسها. فهى ليست السعى وراء أى هدف، ولكنها فى الوقت نفسه ليست مصلحة ذاتية مجردة، إذ كلما كان تفسير المرء للمصلحة الذاتية المجردة أكثر واقعية سياسية، وجد هذا الإنسان نفسه على اتصال أوثق بالآخرين، ولا سيما أن لبعض الناس فى معظم الحالات، ولمعظم الناس فى بعض الحالات، مقاييس معينة للسلوك، كثيرًا ما لا تتفق اتفاقًا كاملًا مع الأوضاع القائمة، ولذلك فإن الحراك السياسى لا يتوقف أبدًا، مهما بدت الأوضاع مستقرة على السطح. وكلما زاد تورط الإنسان فى علاقات مع الآخرين، زادت التناقضات التى تؤدى إلى بروز الشخصية التى تحمل طابع الاستبداد وعدم الشعور بالمسئولية وتضخم الذات الذى يفجر كل التطلعات الأنانية، أما إذا كانت العلاقات الإنسانية تتسم بالطابع العام، فإنها تؤدى إلى ما يمكن تسميته بالنشاط السياسى، الذى يعنى طرازًا من الحكم يخدم المصلحة القومية لمجتمع متناسق. ولذلك فإن التخلى عن السياسة وتجاهلها تمامًا يعنى تحطيم العنصر الحيوى الخلاق، الذى يمنح المجتمع المتحضر روح الجماعة مع تميز الفرد فى الوقت نفسه. وهذا التناغم بين الجماعة والفرد، هو الذى يجنب المجتمع التعرض للفوضى أو لاستبداد التطلعات المغرقة فى الفردية، بل والذى يعتبر طريق الإنقاذ الضرورى من الفوضى.

ونجاح الحكم السياسى لابد أن يكون مسبوقًا بتأمين النظام العام؛ إذ لا يمكن أن تشق السياسة طريقها صوب أهدافها فى غياب الأمن، بل إن معظم الثورات اندلعت نتيجة لفشل السلطة فى ممارسة الحكم السياسى. وفى هذا يقول الفيلسوف السياسى الإنجليزى جون لوك (1632-1704) إن الوقت لابد أن يحين عندما يضطر الشعب

إلى الثورة بسبب فشل حكومته فى حكمه سياسيًّا. وكلما كان الشعب ناضجًا ثقافيًّا وحضاريًّا، فإن دولته تستطيع الحفاظ على سياستها فى أوقات الخطر العظيم. وإذا كانت السياسة تتطلب أسلوب الحكم المستقر، والأمن المستتب، والتسامح والتنوع، فإن العلاقات بين الدول المتقدمة، تظهر فى أحسن حالاتها، وكأنها سياسة. وقد يساعد هذا التوجه الحضارى إلى ترسيخ الميل للتفاهم والوصول إلى الترضيات فى بعض الأوقات على مستوى العلاقات الدولية أيضًا. ولعل محنة العلاقات الدولية تتمثل فى الحاجة إلى ممارسة السياسة دون توافر الشروط الأساسية اللازمة للنظام السياسى، الذى لو كان موجودًا لما وقعت الحرب الباردة التى استمرت إلى ما يقرب من نصف قرن فى أعقاب الحرب العالمية الثانية الساخنة، وكأنها كانت تطبيقًا لتعريف الفيلسوف السياسى، الإنجليزى توماس هوبز (1588-1679) للحرب بأنها «الوقت الذى يعيش فيه الناس دون أن يكون هناك سلطان عام يفرض عليهم هيبته واحترامه».

ولم يكن المجتمع الدولى يشكل فى عهد هوبز مجتمعًا فعليًّا، وإنما كانت هناك الحرب بصفتها الوضع الطبيعى السائد. فهو يؤمن بأن طبيعة الحرب «لا تتمثل فى القتال الفعلى فحسب، بل وفى جميع التوجهات والميول نحوها طوال الوقت الذى لا يقوم فيه ما يناقضها ويوقفها عند حدها». ولا يمكن الحصول على الضمانات لهذا المناقض أو الكابح إلا بوجود هيمنة لسلطة معينة أو «سلطان عام». ومن الواضح أن هذه الأقوال أو المفاهيم تنطوى على كل معانى ودلالات السياسات الدولية بصفة عامة، وهذا يدل على أن الموازين التى تتحكم فى قانون الغابة هى نفسها، التى تسيطر على السياسات الدولية.

ومن الطبيعى أن تشترك السياسة والدبلوماسية فى كثير من الأمور، وإن كان الحافز على التفاهم والاتزان والتعقل فى معالجة الأمور قد يكون فى الدبلوماسية أقوى منه فى السياسة. والدبلوماسية هى علم وفن، فهى علم إدارة العلاقات الدولية بين الدول بالوسائل السلمية، والتعامل مع الغير والتفاوض معه، ولها قواعدها وأسسها التى تتطور باستمرار بناء على ما يطرأ على المجتمع الدولى، وما يسوده من مبادئ وما يتدفق فيه من

تيارات. ومن الأقوال الشائعة فى هـذا المجـال أن «الحـرب اسـتكمال لجهـد الدبلوماسـيين بطريقة أخرى»، و«أن الدبلوماسية هى فن التوفيق بين المصـالح المتعارضـة». ولعـل مـن أقدم وأدق تعريفات الدبلوماسية هى قول معاوية بـن أبى سـفيان «لـو كـان بينـى وبـين النـاس شـعرة مـا انقطعـت، إذا أرخوهـا شـددتها وإذا شـدوها أرخيتهـا». وقـد أصبحت الدبلوماسية علمًا تُـدرس أصـوله فى الجامعـات والمعاهـد المتخصصـة؛ إذ إنـه يجـب عـلى الـدبلوماسى أن يكـون ملـمًّا إلى حـد كبـير بالعديـد مـن المعـارف القانونيـة والعلميـة والاقتصادية والتاريخية والجغرافية والنفسية والثقافية والحضارية. والعلاقة العضوية بـين الدبلوماسية والسياسة تتبلور فى أن الدبلوماسية لا تضع أسـس السياسـة الخارجيـة وإنمـا تنفذها؛ فالدولة تحـدد الخطـوط الرئيسـية للاسـتراتيجية السياسـية، وتقـوم الدبلوماسـية بتنفيـذها بالوسـائل المتاحـة لهـا، مثـل: المفاوضـات والمباحثـات والاتصـالات والمـذكرات والمقابلات.

ومع ذلك فإن الدبلوماسية تفتقر إلى قوة الدفع التى يملكها النظام السياسى الأساسى. فحتى فى أوقات الطوارئ، وفى أوقات تهديد نظام دولى قائم، ربما لا يكون هنـاك سـلطان واضح التفوق وفعال بمعنى الكلمة؛ ففى المجتمعات الإقليمية يسـهل عـلى حكوماتهـا أن تجعل من السياسة أمرًا ممكنًا، أما فى المجتمعات الدولية التى تضم أكثر مـن دولـة، فـإن من واجب السياسة وبالتـالى الدبلوماسـية أن تحـاول إيجـاد أى شـكل قـائم مـن أشـكال الحكم، فالقواعد والتجارب السياسية، حتى لو كانت على شكل طموحات زعامية، لا عـلى شكل نشاط فعلى، تساعد بعض المساعدة فى حل المشاكل الدولية. ومن الأمثلـة الواضـحة على أهمية السياسة المغلفة بالدبلوماسية أن الدولة التى تملك من القوة ما يهـدد السـلام العالمى، لا يمكن أن تحرم من الاشتراك فى منظمة، تدعى العناية بالحفاظ على أمـن العـالم وسلامه. ومع ذلك تظل السياسات الأصيلة من المثل العليا فى العلاقات الدولية، بل وتبلور الخطوط والملامح المميزة والواضحة فى هذا المجال.

وتعتـبر الأمـم المتحـدة مثـالًا واضـحًا عـلى الخطـوط التـى تفصـل بـين السياسـة

والدبلوماسية؛ فهى ليست مجلسًا سياسيًّا لأنها لا تمثل هيئة ذات سيادة، ولا يمكن القول بأن هناك «ساسة» فى الأمم المتحدة، وإنما هناك رجال دولة، أو سفراء، يقومون بتمثيل دولًا أو هيئات ذات سيادة؛ فهم على النقيض من الساسة لا يستطيعون حل مشاكل الحكم فى مناقشاتهم، وإنما يعتمدون على ما يرد إليهم من تعليمات. فالسياسى لا يكون مندوبًا أو مبعوثًا، وإنما يملك السلطة على العمل بالاشتراك مع الساسة الآخرين، فهو ليس مقيدًا بتعليمات يومية تأتيه من أية جهة. وعندما يستحيل الحكم أو القدرة على اتخاذ القرار، يستحيل أيضًا وجود السياسة بمفهومها الشامل الفعال؛ إذ لا يمكن اعتبار كل شىء سياسة، فمثلًا تعد الصراعات من أجل السلطة مجرد صراعات للاستحواذ على الحكم. وهناك اختلاف آخر بين مهمة الدبلوماسية ومهمة السياسة، يتمثل فى أنه عندما تكون الدبلوماسية نشاطًا واسع المجال بين الدول، فإن السياسة، لا تكون نشاطًا واسعًا حتى داخل الدول نفسها. ومن هنا يتحتم الدفاع عن السياسة باعتبارها نشاطًا فعليًّا وعمليًّا، دون التفكير فيما يطلق عليه مصطلح «سياسات دولية»؛ لأن هذا المصطلح فى أفضل حالاته لا يزيد على مجرد شىء يتطلع إلى التشبه بالسياسة.

ومع ذلك فإن مصطلح السياسة غالبًا ما يطلق على جميع المناقشات والتناقضات والمنافسات والصراعات والتسويات، وهذا استخدام للمصطلح فى غير محله؛ لأن السياسة تعتمد على نظام مستقر. والوحدات الصغيرة التى تتكون منها الدولة كأجزاء تابعة لنظام محدد، قد تساعد على خلق نوع خاص من السياسة، لكن سلوكها الداخلى لا يعتبر سياسيًّا؛ إذ إن مهامها الخاصة بها تختلف اختلافًا كليًا عن مهام الدولة نفسها، وإن كان التعريف السائد للسياسة أنها النشاط الفعلى، الذى يمكن من الحكم عندما تكون المصالح المتضاربة فى المنطقة التى يراد حكمها قد بلغت من الشدة حدًّا جعلها فى حاجة إلى التوفيق والتسوية. هنا يبرز تساؤل على سطح الأحداث يمس جوهر السياسة نفسها، وهو: «ما الضرورة الملحة التى تحتم الحاجة إلى التوفيق بين هذه المصالح؟».

والإجابة عن هذا التساؤل توضح كلًّا من وظيفة السياسة ومعناها، وهى أنه ليس

ثمة حاجة إلى مثل هذا التوفيق على الإطلاق، فهناك طرق أخرى مفتوحة دائمًا، فى حين أن السياسة لا تبدأ عملها إلا عندما يتم التوفيق فعلًا، وهو الحل لمشكلة النظام الذى يختار سبيل التوفيق بدلًا من سبيل العنف والإكراه، ويختاره كطريقة فعالة منجزة، تستطيع فيها المصالح المتضاربة أن تكتشف، بل وتنتج المجال المشترك الذى تستطيع أن تدخل فيه والذى يناسب مصلحتها المشتركة فى الاستمرار والاستقرار. ولعل أهم ما فى السياسة من طاقات كامنة، أنها تتيح لمختلف أشكال السلطة فى أى مجتمع المجال للعثور على أرضية مشتركة معقولة للتسامح والعون المتبادلين. ولا يبرز الإكراه أو الانفصال أو الهجرة فى العلاقات المتأزمة، إلا عندما تجد إحدى الفئات أو المصالح أو الأطراف أن لا مصلحة لها فى الاستمرار فيما لا جدوى منه؛ إذ إن الجدوى لابد أن تكون مشتركة. ومن البدهيات السياسية أن معظم الأطراف المعنية تتفق على أن الإكراه يحتاج إلى مبرر وتوضيح، أما التوفيق أو التوافق نفسه، فإنه إذا أدى مهمته بنجاح، فربما لا يتبقى ثمة تبرير مطلق للسياسة.

وإذا كان الحكم السياسى ينشأ عن مشكلة التباين والاختلاف والتناقض، وبالتالى يتجنب تحويل هذه الخلافات والتناقضات إلى وحدة واحدة تجعلها نواة صلبة يصعب التعامل معها، فإنه لابد أن يخلق أو يسمح بشىء من الحرية، التى تتيح للأطراف المعنية التنفس بارتياح؛ خاصة إذا كان إيقاع الأحداث أو المواقف لاهثًا، ذلك أن الضغوط النفسية عندما تصبح متبادلة، فإنها تمهد الطريق لانفجارات متوقعة أو غير متوقعة، مما يجعل مسار التعامل أو الاحتكاك يسير من سىء إلى أسوأ. والحرية السياسية انعكاس للحاجة إلى الحكم، وهى ليست كما يظن البعض من منطلق عاطفى، بالحافز الخارجى، الذى يرغم الحكومات أو يقنعها بالتسامح فى تصرفها. ولن تستتب الحرية لأية جماعة، إلا عندما يستحيل تجاهل مالها من قوة أو حرية فى حكم البلاد. وليس هناك أى تناقض بين السياسة، والحكمة والخلق القويم، ويتحتم على الساسة أن يضعوا هذه الحقيقة فى اعتبارهم؛ لأن السياسة نفسها تحتم على السياسى أن يتصرف تصرفًا سياسيًا، عندما تكون السياسة فى متناول يده، أما إذا رفض هذا التصرف فلن تشفع له حكمته وأخلاقه.

وقد أثبت التاريخ أن السياسة كانت نوعًا من النشاط العقلى والعقلانى والعملى والنظرى عبر سلسلة متصلة الحلقات، بدأت أولى حلقاتها مع نشأة المجتمعات المعقدة والمتشابكة العلاقات، سواء فى علاقاتها الداخلية أو الخارجية، العارضة أو المتعمدة. وتعتمد السياسة أساسًا على المناقشة التفسيرية والتحليلية بلا حساسيات للعوامل والعلاقات المتنافرة، بين الحوافز المتعارضة التى يفضل أن تصل إلى مستوى المناقشة الأكاديمية، التى ترصد الأسباب والنتائج بدقة واعية بكل الاحتمالات. ومهما يكن شكل الآليات السياسية المستخدمة فى التحليل والتفكيك، فإنها لا تعدو أن تكون آليات تقررها السياسة نفسها. ولا شك فى أن التمسك ببعض المبادئ السياسية أو الأيديولوجيات، على بعض المستويات، أمر عملى ومفيد، وإن بعض الساسة المحافظين يقولون بأن المذاهب السياسية هى مجرد أمور نظرية لا يمكن تطبيقها على عالم السياسة أو الاقتصاد. ولكن التجارب العملية أثبتت أن المذهب السياسى يكون نظريًّا، إذا رفض الاعتراف بوجود قوى وأفكار وتيارات أخرى فى أى نظام سياسى مستقر، وتصدى لسلطة هذه القوى والأفكار والتيارات، وادعى بأن من الواجب إزالة هذه العوامل الأخرى من الوجود بسرعة وبصورة غير شرعية وغير سياسية لإفساح الطريق للمنافع المتوقعة. فهذه المذاهب يجب أن تكون أولًا وأخيرًا؛ كى تمارس قواعد اللعبة السياسية على أصولها المعترف بها من جميع الأطراف المعنية.

والمذهب السياسى الذى ينطوى على آليات فعالة وإيجابية ومرنة، هو عبارة عن منظومة أفكار وتوجهات واقتراحات وافتراضات منسجمة الترابط؛ للتوفيق بين المطالب الاجتماعية الواقعية ونسبة الموارد المتاحة التى قد تصل فى بعض الأحيان إلى حد الندرة، التى تمثل فى حد ذاتها إشكالية لابد من توفير حل لها. وعادة، فإن المذهب السياسى يقدم بعض التعميمات النابعة من ظروف المجتمعات السياسية القائمة بالفعل أو الآخذة فى الظهور والنمو، ولكنه من المحتمل فى الوقت نفسه أن تصدر عنه بعض القوالب غير المرنة وربما العقيمة، التى تدعى أنها إمكانات مطلوبة ومفيدة. والعبرة فى النهاية أن يثبت

المذهب السياسى أنه سعى دءوب لتوفير انسجام سياسى فى أى وضع سياسى قائم، وهو انسجام تدعمه عدة قرارات مختلفة وعملية فى تناول مشكلة الوحدة والتنوع الرئيسية فى أى مجتمع، يضم عددًا من المصالح الاجتماعية المعقدة والمتنافسة. ومن الواضح أن هذه المشكلة هى نواة السياسة وأسس الحرية، التى لا تنفصل عنها؛ لأنهما وجهان لعملة واحدة هى ممارسة النقد السياسى.

والنقد السياسى ملازم للحكم السياسى الذى ينهض بطبيعته على الحرية بصفتها ضرورة لا غنى عنها؛ خاصة فى مجالات التصحيح والتفسير والتحليل والحذف والإضافة والصياغة. فالسياسة عملية نقاش لكل المعطيات والتوقعات والاحتمالات، وكان الإغريق روادًا فى الربط بين النقاش والحوار الجدلى أو الديالكتيك، الذى يولد الأفكار الجديدة نتيجة للاحتكاك العقلى بين الأطراف المعنية. وكان «الديالكتيك» أو «الجدلية» فى البداية تعبيرًا عن الحوار الذى يقوم بين المتنازعين حول رأى من الآراء، كما كان بعض الفلاسفة الإغريق يستخدمونه للتعبير عن المراحل المتدرجة للمعرفة. ولكن الديالكتيك أصبح فيما بعد تعبيرًا عن منطق جديد فى مواجهة منطق أرسطو القديم، فإذا كان منطق أرسطو يقوم أساسًا على دراسة أشكال الفكر وقواعد استخلاص النتائج من المقدمات، فإن الديالكتيك هو دراسة محتوى الفكر نفسه لا شكله، ومن هنا انتقل إلى مرحلة دراسة القوانين الأساسية للتغير والحركة والتداخل فى الطبيعة والمجتمع على السواء. وإذا كان منطق أرسطو يقوم على الثبات فإن الديالكتيك يقوم على الحركة، وإذا كان منطق أرسطو يقول بأن كل شىء هو نفسه، فإن الديالكتيك يجعل من التناقض أساسًا فى نسيج الأشياء، ويضع الأشياء فى تحول وتغير دائمين؛ لأن التناقض هو قانون تحولها وتغيرها.

ومع أن للديالكتيك جذورًا تعود إلى عصر الإغريق، إلا أن المعترف به حديثًا أن الديالكتيك بدأ بالمعنى السائد الآن بنظرية هيجل، فهى أول منهج فلسفى لدراسة الظواهر الطبيعية. وفى المجال السياسى تسلح كل من كارل ماركس وفريدريك إنجلز بمبدأ الديالكتيك الهيجلى نفسه، ولكنهما أقاماه على أساس مادى. وهكذا نشأت المادية

الجدلية بصفتها علم القوانين العامة الأساسية للتطور فى الطبيعة والمجتمع، والفكر السياسى والاقتصادى والاجتماعى بصفة عامة.

ومع تطور النقد السياسى، تأثر إلى حد كبير بمحور النظرية الجدلية فى الاعتقاد بأن التناقض هو نسيج الأشياء؛ إذ يحتوى كل شىء فى داخله على جانب إيجابى وآخر سلبى، وفى كل شىء جانب ينمو وآخر يموت، وهى النظرية التى تحكم الحراك السياسى الذى لا يثبت على حال. وأحيانًا يستخدم مصطلح النفى بدلًا من مصطلح النقيض، فهناك الموضوع ثم نقيض هذا الموضوع أو نفيه، ثم هناك نقيض النقيض أى نفى النفى. ففى المجال السياسى يصبح النظام الرأسمالى بمثابة النفى للنظام الإقطاعى، والنظام الاشتراكى هو نفى للنظام الرأسمالى أى نفى النفى. والنفى هنا لا يعنى الإلغاء، بل يعنى التخطى والتجاوز أى الانتقال إلى مرحلة أرقى، مع الاحتفاظ بكل ما هو متقدم وإيجابى من المرحلة السابقة فى سياق التطور. وهذه هى المهمة الملقاة على عاتق النقد السياسى على وجه التحديد، ويمكن للمعارضة السياسية أن تصل إلى قمة الفعالية والإيجابية، إذا تسلحت بمناهج النقد السياسى، التى تجنبها كل أنواع التشتت والنقاش العقيم وإهدار الفكر والوقت والجهد فيما لا يجدى؛ إذ إن النقد هو جوهر العملية الفكرية برمتها، والعملية السياسية ليست استثناء من هذه القاعدة.

الفصل الثانى

كهـــوف التخـــلف

منذ أن برز علم النقد السياسى على سطح الفكر العـالمى، وهـو يتخـذ مـن الاقتصـاد معيارًا ماديًّا لقياس وتحليل وتفكيك معضلة التخلف، التى تستعصى على الحل فى حـالات يصعب حصرها. صحيح أن أسبابها وسلبياتها السياسية والاجتماعية والإنسانية تكاد تكون عامة ومتشابهة فى معظم البلاد والدول، ولكن مظاهرها أو ظواهرها أو آلياتها الاقتصادية والثقافية، والمحلية تختلف من بلد إلى آخر اختلاف بصمات الأصـابع، وبالتـالى تحتـاج إلى حلول مستنبطة من ظروفها المحلية والإقليمية. ولذلك حرص علماء النقـد السـياسى عـلى التوغل فى كهوف التخلف للتخفيف من وطأة العتمة التـى تطمـس ملامحـه وفجواتـه فى محاولات متجددة وعنيدة؛ للإقلال من عمق الهوة التى تفصل بين الدول المتقدمة والدول المتخلفة، التى يطلق عليها من باب الرأفة «الـدول الناميـة»، فى حـين أنـه مصـطلح يليـق بالدول المتقدمة التى لا تتوقف عن النمو، إذ إن التقدم ليست له آفاق يمكن أن تتوقـف مسيرته عندها، فهى مسيرة إلى ما لا نهاية. ولذلك فـإن الـدول المتخلفـة التـى نجحـت فى تحقيق بعض الإنجازات التنموية، يتزايد تخلفها إلى ما لا نهاية أيضًا، إذا قنعت بما حققته.

وربما كانت المعضلة المزمنة التى تعانى منها الـدول المتخلفـة، نتيجـة مبـاشرة لنشـوء الاقتصادات الصناعية فى أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية، التى كانـت محـورًا لاهتمامـات علماء النقد السياسى، الذين ينتمون إليها علميًّا وثقافيًّا وحضاريًّا، ولذلك كانت دراسـاتهم لأوضاع الدول المتخلفة قليلة إلى حد كبير، رغم أنها تشكل حوالى 82% من تعـداد سـكان العالم، وتستهلك حوالى 23% من الدخل العالمى؛ طبقًا لتقرير التنمية الصـادر عـن البنـك الدولى الصادر فى عام 1981.

ويرصد نورمان كلارك فى كتابه «الاقتصاد السياسى للعلم والتكنولوجيا» أسبابًا عديدة لهذا التقصير فى الاهتمام بالـدول المتخلفـة، منهـا عـلى سـبيل المثـال أن الـبلاد المتعـثرة فى

مسيرتها التنموية، لعبت دورًا هامشيًا أثناء فترة التصنيع التى انطلقت فيها الدول المتقدمة. فهى دول لم تصنع نفسها، باعتبار معظمها مستعمرات، بل عملت كمصادر للغذاء والمواد الخام تحت طلب اقتصادات الدول المتقدمة، وعملت أيضًا كسوق للسلع الصناعية، بما فيها السلع الرأسمالية التى تنتجها أنظمة المصانع الجديدة. وكل معطيات الواقع تؤكد أنه لم يكن فى حسبان البلاد المتقدمة، على الإطلاق، أن تساعد البلاد المتخلفة على أن تصبح منافسة لها فى مجال الإنتاج الصناعى؛ ذلك أن قيم المساعدة والمساندة والرغبة فى دفع الآخرين إلى آفاق التقدم، لا وجود لها فى قاموس قواعد اللعبة السياسية، ولا حتى ترك الفرصة أو إتاحتها لهذه الدول لتتعلم وتمارس الاعتماد على نفسها بنفسها، ومن هنا كان حرص الدول المتقدمة والغنية على أن تظل الدول الفقيرة متخلفة حتى النخاع. فإذا كان التقدم هدفًا استراتيجيًا للدول الكبرى، فإنها تصر فى الوقت نفسه على أن يكون التخلف هدفًا استراتيجيًا بالقدر نفسه للدول الفقيرة والبائسة، وإهدار أية محاولات لها للهروب من أنيابه التى تنهشها.

وكان الاقتصاد هو الفيصل بين التقدم والتخلف، فلم تملك الدول الفقيرة سوى الرضوخ لنظام اقتصادى متخلف، لم يتطور ليبلغ الاقتصاد المتكامل الذى يجعل من الدولة المتقدمة خلية نحل لا تتوقف عن العمل والإنتاج. ومع ازدياد الهوة فى الاتساع والعمق بين المتخلفين والمتقدمين، برز على السطح قلق من أن يتحول المتخلفون إلى مصدر متاعب وقلاقل للمتقدمين خاصة عندما يجدون أنفسهم لا يملكون ما يمكن أن يفقدوه. من هنا كانت بداية اهتمام علماء النقد السياسى فى الدول المتقدمة بمشكلة التخلف، التى أصبحت مزمنة وتنذر بانفجارات لا تحمد عقباها، وكان من الضرورى أن تصبح محل دراسة وعلاج على مستوى دولى؛ خاصة بعد أن تفشت المجاعات والأوبئة، التى بدت وصمة فى جبين الحضارة العالمية المعاصرة. ولم يعكس هذا الاهتمام نفسه فى حلقات النقاش والبحث بين العلماء الأكاديميين والميدانيين فحسب، بل تجلى أيضًا كمبادرات مؤسساتية صادرة عن الأمم المتحدة ومنظماتها وأيضًا الحكومات الوطنية المتحمسة للقضية.

وكان للنقد السياسى فضل الريادة فى التحذير من مغبة النكبات والكوارث التى يمكن أن يولدها التخلف؛ بحيث شهدت بلاد العالم الثالث دراسات متميزة عن سواها من الدراسات الأكاديمية؛ لارتباطها الواقعى والمحلى بظروف تلك البلاد. ولهذه الدراسات مفاهيمها ومعاييرها ونظرياتها الخاصة التى نشرتها فى مجلاتها وكتبها الخاصة، وعبرت عنها فى حلقاتها الحرفية المهنية الخاصة، وفى معاهدها العلمية الباحثة فى هذا المجال. ولذلك فإن أكثر التحليلات الخاصة بتأثير أو قصور تأثير العلم والتكنولوجيا على البلاد المتخلفة يمكن استيعابها على حقيقتها، فى ضوء هذا المجال البحثى المتخصص والنامى.

وقد ركزت هذه الدراسات على مفهوم «التخلف» من منظور دول العالم الثالث، سواء أكانت بأقلام أبنائها من الدارسين والنقاد السياسيين، أم تأليف علماء متخصصين من خارج حدودها، خاصة فيما يتصل بكيفية قياس الفجوة الاجتماعية الاقتصادية بين الدول أو الأمم، ومحاولات تفسير مدى وطبيعة التخلف فى النصف الثانى من القرن العشرين على وجه التقريب. وكانت الأبحاث قد انقسمت إلى توجهين للتفكير الاقتصادى الاجتماعى، أكد أحدهما على حاجة البلاد المتخلفة إلى «التحديث»، بمعنى اكتساب خصائص البلاد التى تسعى إلى اللحاق بها، والآخر كان محليًّا أو إقليميًّا فى منهجه؛ بحيث ركز على العوائق والعقبات التى تقف فى طريق البلاد المتخلفة وهى تسعى إلى الانطلاق. لكن الأبحاث الميدانية أثبتت جدوى التوجه الثانى؛ لأنه يضع كل الظروف البيئية فى اعتباره فى حين يقيد التوجه الأول خطواته بمحاكاة الأنماط الواردة من خارج الحدود حيث المجتمعات المتقدمة بظروفها الحضارية الخاصة بها.

من هنا كانت الدراسات والأبحاث العديدة الخاصة بنقل التكنولوجيا الملائمة، ومعها التخطيط العلمى، والبناء المؤسسى للعلم، والمعونات المرتبطة بكل هذه العناصر والمعطيات والمجالات، قد سارت على النهج الذى يرى صعوبة عملية واجتماعية وثقافية وحضارية فى نقل التكنولوجيا أو إعادة زرعها بالبساطة، التى يتصورها المتحمسون

للنهج الآخر؛ خاصة وأن عملية النقل لن تتم بين أمم وشعوب ودول متقاربة جغرافيًا، وإنما من غرب العالم إلى شرقه، ومن شماله إلى جنوبه، ومن المتوقع فى معظم الحالات أن تحتل التكنولوجيا مكانها فى تلك الدول النائية بصفتها قوة غريبة منفصلة عن النسيج الاجتماعى؛ بحيث لا تسهم بالوظائف المطلوبة منها لتخفيف شرور التخلف، بل وتزيد الأمور سوءًا فى بعض الأحيان؛ خاصة عندما يعجز الأهالى عن التواؤم معها.

وتتمثل أشهر مؤشرات التخلف استخدامًا فى نوع سهل وبسيط من القياس للأداء الاقتصادى، أو بمعنى أدق، نسب دخول الأفراد الذى يكيفون حياتهم طبقًا لها؛ مما يجعل مهمة جمع البيانات الملائمة ومعالجتها يسيرة إلى حد كبير. فمثلًا يتراوح الناتج المحلى الإجمالى للفرد فى عام 1979 ابتداء من بلد مثل سويسرا بين 13290 دولارًا، ويتهاوى بطريقة مأساوية إلى 90 دولارًا فى حالتى تشاد وبنجلاديش. وهى أرقام تكشف ظاهريًا، وبطريقة تقريبية للغاية، عن وجود تفاوتات دولية هائلة بمقاييس الإنتاج والاستهلاك الإجماليين على الأقل. وتشير بيانات حديثة للبنك الدولى إلى أن 65% من سكان العالم، يخص الفرد منهم أقل من 400 دولار سنويًا، فى حين أن نصف سكان العالم يحوزون فقط 5% من دخل العالم، وأن 15% على القمة يحوزون 75% من هذا الدخل. كما توضح الأرقام أيضًا فى الفترة ما بين عامى 1981 و2001 أن الفجوة الاقتصادية بين الأمم تتزايد بشكل متصاعد، يعكس حقيقة التخلف.

وقد ركز النقد السياسى لكارثة التخلف على المؤشرات الميدانية؛ حتى يكون أقرب إلى الدقة فى تشخيص الأمراض المستعصية للظاهرة، وفتح الطريق فى اتجاه وصف السياسات العلاجية. واستطاع أن يقدم قائمة بالخصائص النمطية للدول المتخلفة، وإن لم تكن قائمة مانعة جامعة، لكنها على الأقل تقدم تصورًا استراتيجيًا شاملًا، يمكن أن يحدد المداخل المناسبة للتوغل فى كهوف التخلف. فمثلًا تعانى نسبة ضخمة من البلاد الفقيرة من عجز فاضح فى تقديم وظائف بالأجر لمعظم السكان العاملين فى حرف موسمية. وبدلًا من ذلك، تشارك السلطات فى زراعات الفلاحين، التى تتجه ثمراتها مباشرة إلى

الوفاء بحاجات الاستهلاك العائلى العاجل. وغالبًا ما تكون الوسـائل التكنولوجيـة والمـوارد المتاحة للفلاح عـلى شـكل أرض وأدوات وائـتمان، غـير كافيـة لتمكـين عائلتـه مـن عـيش الكفاف؛ ولذلك يدفع أهله، والأطفال عادة، إلى العمل الأجير فى أى مكان آخـر، وغالبًـا فى المدن حيث تكون الظروف صعبة والآمال هزيلة هى الأخرى.

أما الهجرة إلى المدن الكبيرة أو الصغيرة، فتتسبب فى مشكلات هائلـة تتعلـق بإفسـاد البيئة الحضرية، وتبدو مدن عديدة مثل جاكرتا وكلكتا والقاهرة ونيروبى وأبودجـا مجـردة تمامًا من القدرة على التكيـف مـع مـا يتطلـب النمـو البـالغ السرعـة لتعـداد السـكان فى مجالات، مثل: الصحة، والصرف، والإسكان، والنقل. وليست هنالك أيضًا وظـائف مـأجورة بانتظام ومتاحة للذين يطلبونها فى الصـناعة أو غيرهـا. وقـد أوضـح هـارت فى دراسـة لـه بعنوان «التشغيل فى العالم الثالث»، فى جلاء موجع، أن نمو التشغيل «غير الرسمى» انـتشر كالوباء فى كل المواقع فى دول أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية على وجـه الخصـوص، ومعـه كل أنواع الإتجار فى النثريـات، وأعـمال الإصـلاح والصـيانة المحـدودة، والتسـول، والبغـاء، والجريمة. كما أشار ويكس فى دراسة له عن الموضوع نفسه «التشـغيل فى العـالم الثالـث» إلى أن المتعطلـين لـيس أمـامهم أى سـبيل إلى أى دخـل فى الـبلاد، التـى لا تتـوافر فيهـا مسـاعدات ومعونـات بطالـة. ومـن هنـا كـان التشـغيل غـير المـنتظم أو المتقطـع بمثابـة محاولات عابرة لتسكين آلام البطن والعقل.

وتتجلى كارثـة التخلـف فى أنـه يضرب أطنابـه فى كـل منـاحى الحيـاة فى الـبلاد التـى يصيبها ويجثم على أنفاسها، ففى هذه البلاد عـادة مـا تكـون المؤسسـات الماليـة متخلفـة بطبيعة الحال، وبالتالى تعرقل تحويل الكثير من المـدخرات الممكنـة إلى اسـتثمار إنتـاجى. ولذلك فإن غياب نظام مصرفى تجارى معاصر وسـوق منتظمـة لـرأس المـال، يقيـد تـدفق التمويلات القابلة للاستثمار من أية قطاعات أو مؤسسات ترغب فى ذلك، كما يقف عقبـة فى طريق الراغبين فى إدارة رأس المال المخاطر بحنكة ودرايـة. وهنـاك مثـال محـبط لأحـد ملامح التخلف، ويعتبر سـببًا ونتيجـة وآليـة معوقـة فى الوقـت نفسـه؛ فالاقتصـاد البـدائى

المتخلف الذى يعتمد على عقد صفقات عديدة، من خلال المقايضة أو التبادل العينى، يعوق تعبئة الأموال من أجل مشروعات التنمية الكبيرة، أو حتى على المستوى اللازم للنمو الاقتصادى السريع على الأقل، وخاصة مع النمو الأسرع للسكان، ومع الفقر المتزايد، قد تصبح الحاجة الموضوعية إلى تعبئة الأموال لتوظيفها، أكثر إلحاحًا وضرورة.

وفى بعض الحالات تتميز البلاد الفقيرة بدرجة انفتاح نظامها الاقتصادى، الذى يتيح الوفاء بطلبات الاستهلاك عن طريق الواردات التى تتم تغطيتها من تصدير المنتجات الأولية. ومن أشهر هذه الحالات، تلك الحالة الكلاسيكية التى يطلق عليها: «جمهورية الموز» حيث يقوم اقتصاد زراعة التصدير الوحيدة، الذى يعتمد هيكله الإنتاجى أساسًا على سلعة أولية ينتجها من أجل التصدير، تحت ولاية وسيطرة شركات كبيرة يمتلكها الأجانب. وتنتشر خصائص هذه الحالة فى أجزاء واسعة من العالم، فى صورة القطاع الصناعى محدود التطور، ونقص المرونة فى الهياكل الإنتاجية المحلية، والاستسلام لتيارات التجارة الخارجية، والاعتماد على الشركات متعددة الجنسية؛ خاصة فيما يتعلق برأس المال وآليات الأداء. ونظرًا لغياب القدرة على اتخاذ زمام المبادرة أو إثبات الذات فى مواجهة المتغيرات، فإن أعراض التخلف تظل شديدة الوضوح والرسوخ، مهما بدت هذه الأنظمة الاقتصادية منفتحة على عالمها الخارجى؛ لأنها فى النهاية أنظمة لاتزال بدائية إلى حد كبير.

أما الهياكل الإدارية والسياسية المحدودة التطور، فهى عقبات راسخة فى طريق البلاد المتخلفة نحو أى أفق من آفاق التقدم. وبالطبع، فإن مشاركة المواطن العادى فى العملية السياسية، يصبح فى هذه الحالة من باب الرفاهية الفكرية والثقافية؛ لأن القضية برمتها لاتزال محصورة فى إشكاليات كفاءة الجهاز الحكومى ومقدرته على جمع الضرائب، وإدارة عمليات الصرف، وإمكانات وصوله إلى بيانات، يعول عليها فى تحفيز الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية، وتدريب القائمين بالخدمة المدنية فيه. والبلدان التى تفتقر إلى قوى دفع وتحريك من هذا النوع، غالبًا ما تكون فى أشد الاحتياج إلى تخطيط التنمية، التى تصنع الجداول والاستراتيجيات الملزمة للمسئولين والإداريين والسياسيين فى شتى

المجالات. وقد ثبت أن دور الحكومات لايزال يفتقر إلى إمكانات الأداء العام التى تضع المجتمع على أعتاب الانطلاق إلى الأهداف المنشودة. فهذا الأداء التقليدى والراكد الذى عفا عليه الزمن، قد انتج أعراضًا مرضية مزمنة، مثل: سوء توجيه التمويل، والبيروقراطية المعقدة، والفساد، والتطويرات التى يفترض فيها أن تسهل مجريات الأمور ومسارات الأعمال ولكنها أدت إلى كل ما يعوقها.

وهناك خصائص هيكلية يمكن أن تقدم تعريفًا شبه شامل لمفهوم التخلف بصفة عامة، فالبلدان الفقيرة تعد كذلك؛ لأن سكانها لا يستمتعون بالدخول المرموقة التى يستمتع بها سكان البلاد الغربية. وينتج عن هذا أن الناس لا يجدون الفرص المتكافئة للحصول على خدمات الصحة والتعليم وغيرها. وقد تكون فيها قلة محظوظة تمثل نخبة ثرية حاكمة (أوليجاركية)، ولكن تظل الغالبية تعانى الكثير من الأمراض المتعددة، ونقص التغذية، وتعيش أعمارًا أقصر فى ظروف أقسى، ولا تستمتع بنمط حياة يمكن أن يقارن على الإطلاق بذلك الذى يمارس فى البلاد الغنية. ولذلك يقول پول دونالدسون فى كتابه «عالم منفصل» الصادر عام 1987، إن العالم ككل هو مكان أصغر مما كان عليه منذ خمسين أو مائة عام مضت، فثورة الاتصالات والنقل قد زادت كثيرًا من الاهتمام الجماهيرى بالتفاوتات الدولية فى الدخل والثروة، وكانت النتيجة أن تعرضت الحكومات فى معظم الأقطار المتخلفة أو الفقيرة لضغوط هائلة؛ لكى توفر لسكانها الوسائل التى تتيح لهم نمطًا مماثلًا من الحياة الحديثة. ولعل هذا كان السبب فى اشتعال الثورات مثل ما عرف باسم «ثورات الربيع العربى» التى غطت المنطقة العربية من شرقها إلى غربها، وسرت فى عدة بلاد عربية فى آن واحد ابتداءً من مطلع العقد الثانى من القرن الواحد والعشرين، ولاتزال تفاعلاتها وتداعياتها تترى وتتوالى، مثل محيط هادر الأمواج، لا يعرف أحد متى يهدأ.

ولا شك أن الإمبراطوريات الغربية التى رفعت أعلام الإمبريالية على الأراضى التى احتلتها بجيوشها وأساطيلها وأسلحتها الحديثة بمقاييس ذلك العصر، كانت العامل

الرئيسى الذى جعل التخلف يتجذر فى هذه الأراضى لتصبح مجرد مصادر لتوريد المواد الخام، بكل أنواعها وأشكالها، إلى هذه الإمبراطوريات لتشغيل آلة الإنتاج فيها. وكانت نتيجة مجهودات الحكومات المحلية، التى وقعت تحت وطأة الهيمنة الأجنبية أو الإمبريالية أو الاستعمارية، أن تبلور مفهوم «التخلف»، كشكل للتنظيم الاقتصادى، لا هو عصرى، ولا هو تقليدى، ولكنه خليط مشوش وزاخر بالتناقضات والمعوقات، وتحاول فيه الثقافات القديمة عبثًا أن تساير واقع السوق المعاصرة التى تتواجد فيها أكثر المصنوعات الحديثة تألقًا وبهرًا لمن يملك القدرة على الشراء، وهم قلة، إلى جانب قذارة المناطق الحضرية المتهالكة، وحيث تأخذ الكيانات التربوية والتعليمية والاقتصادية المستوردة عن الغرب أشكالًا وتوجهات ووظائف تنأى كلية وبطريقة خطيرة ومقصودة عن الأهداف التى أقيمت من أجلها فى البدء. لقد صار القطاع الريفى إلى الإهمال والفقر المتزايد، وأصبح التعليم فى معظمه سبيلًا إلى التعيين فى الوظائف المحدودة، وإلى إضفاء الوجاهة الاجتماعية على المتعلمين، كما بلغ خلل توزيع الدخول مستويات لم يحدث أبدًا أن سمح بها فى العالم الصناعى.

وهذه المتاهة هى التى تبلور الحقيقة الصارخة والمراوغة «للتخلف» التى لا يمكن الإمساك بها البتة عن طريق الإحصاءات الصماء، التى تتضمنها الجداول التجميعية الدولية التى تصدر عن المنظمات التابعة للأمم المتحدة، والتى تمثل اتهامًا دامغًا للأوضاع المقلوبة التى يعانى منها العالم المعاصر دون أية قدرة على تصميمها لصالح الإنسانية.

وقد تعددت الدراسات المختلفة التى تحاول سبر غور التخلف، لعلها تمسك بالمصادر أو المنابع أو الآليات أو الأسباب التى تؤدى إلى نتائجه. وقد ركزت المناهج الدراسية والتحليلية على الأعراض، التى تتفق مع الفرع الذى ينتسب إليه كل منهج على حدة؛ فالاجتماعيون يركزون على الطبقة الاجتماعية والصراع الطبقى وعلى طوائف مؤسساتية وقطاعات بشرية ترسم مسارات المجتمع. أما الاقتصاديون، فإنهم يركزون على تخصيص الموارد، وتخطيط التنمية، ومحاولات العمل على رفع مستوى المعيشة. ويركز

نقاد السياسة ومفكروها وعلماؤها على هيكل الحكم ومشروعية السلطة ونوعية الأيديولوجيا. فعلى مستوى أكثر عقائدية، يوجه أنصار اليسار تركيزًا شديدًا على وظيفة الدولة، والدور الذى ينهض به العمل الجماهيرى، باعتبارهما الآليات أو الأدوات أو العوامل، التى يمكن أن تحل المشكلات، فى حين يؤكد أنصار اليمين على قوى السوق. ولكن يظل علماء النقد السياسى حريصين على توعية الفرد المتعلم أو المثقف بأن يكون تناوله النقدى لكل ظواهر أو مظاهر التخلف موضوعيًّا وفاحصًا ومحللًا لكل ما يقرأ أو يتابع على المستوى العملى، ولا يغتر أو يتباهى بأن مصدر ثقافته أو معرفته من الثقات أو المرجعيات من أصحاب الأفكار أو التوجهات التى تصل إلى حد البدهيات. فلابد له أن يسعى للحصول على دليل تجريبى، يدعم أو يهدم ما يعرض له من مقولات يجب ألا تؤخذ على عواهنها.

ومع نهاية الخمسينيات وأوائل الستينيات من القرن العشرين، ساد مفهوم تحول إلى عرف رسخ فى الوعى الجمعى، وهو اعتبار الدول المتعثرة فى مجال النمو «متأخرة» فى جوانب مهمة متنوعة، وأنها لن تتقدم إلا إذا اكتسبت سمات وخصائص وآليات البلاد الصناعية الغنية، التى تمتلك أصول ومناهج التنمية. وقد تصدى معارضون كثيرون لهذا التوجه الفكرى على المستوى النظرى والسياسى على المستوى التطبيقى. لكن كتاب و. و. روستو «مراحل النمو الاقتصادى»، الذى نشرته جامعة كمبردج عام 1966، أثار جدلًا استمر فترة طويلة؛ مما يدل على أن الموضوع برمته يستعصى فى حالات كثيرة على الحسم. فقد حاول روستو أن يبرهن على أن التنمية تحدث على مراحل متعاقبة، وصفها بأنها مستقلة عن الظروف التاريخية والثقافية الراهنة فى أى بلد بمفرده، لكنه عجز عن أن يقدم البراهين التاريخية والثقافية التى تؤكد صحة هذا الفرض؛ لأن التنمية لا يمكن أن تتحرك فى فراغ سياسى أو اقتصادى أو اجتماعى أو ثقافى أو تاريخى، وإنما تستمد قوة الدفع من الحراك الاجتماعى بكل خصائصه ومعطياته المحلية والإقليمية، من ناحية، ومن المناهج العلمية والتطبيقات العملية، من ناحية أخرى.

وكان روستو يعتقد أن الفروق الواضحة بين مختلف البلاد فى مثل هذه الظروف، رغم الاعتراف بوجودها، إنما تمثل مجرد «ضجة غير مبررة» فى داخل المنظومة برمتها. وقد مرت البلاد كلها عبر منظومة المراحل ذاتها، وبالتتابع نفسه، وإن كانت هناك تفاوتات فى التوقيت، والمساحة الزمنية، وغيرها من العوامل. ولا تقلل هذه التفاوتات من وحدة الموضوع المحورى أو العملية الأساسية، مما يحتم على البلاد التى تسعى للتنمية أن تمر بهذه المراحل. والتنمية عند روستو، هى فى جوهرها عملية خطية للتحديث؛ أى إنها تسير فى خط متواصل بقدر الإمكان، بعيدًا عن تقلبات ومفاجآت الصعود والهبوط. ومن هنا كان من الضرورى على البلاد الساعية إلى التنمية أن تحرص على ضغط هذه العملية فى أقصر مدة ممكنة؛ كى تجعل عنصر الزمن فى صالحها.

وقد حدد روستو مراحل التنمية أو التحديث بخمس مراحل، تتمثل فى المجتمع التقليدى فى البداية، وفترة ما قبل الانطلاق، ثم مرحلة الانطلاق، يليها الاندفاع فى طريق النضج، وأخيرًا عصر الاستهلاك الجماهيرى. وفى المرحلة الأولى، يعرف روستو المجتمع التقليدى بأنه المجتمع الذى يعتمد على أساليب وتقنيات الإنتاج البدائية إلى حد كبير، ويخلو من الابتكار الذى لا يحدث إلا صدفة، وحيث يعمل أغلب الناس فى الزراعة والأعمال المتصلة بها، وحيث تكتسب السلطة من امتلاكها للأراضى. وقد تمثلت هذه المجتمعات تاريخيًّا فى الأسرات التى حكمت الصين، وحضارة الشرق الأوسط، والبحر الأبيض، وعالم العصور الوسطى فى أوروبا.

وكانت المرحلة الثانية التى تتمثل فى فترة ما قبل الانطلاق، مصحوبة ببوادر المتغيرات العقائدية والمؤسساتية، التى كانت بمثابة هزات لاستقرار المجتمع التقليدى وثباته، جاءت بأفكار وتطلعات كانت بداية الأساس، الذى نهض عليه بناء البديل العصرى للمجتمع التقليدى، والابتعاد عن الثقافة القديمة؛ مما أدى إلى أشكال مبكرة وبدائية من المحاولات التكنولوجية. ويحدد روستو أواخر القرن السابع عشر وأوائل الثامن عشر فى أوروبا باعتبارها الفترة التى برزت فيها لأول مرة هذه الظروف التى مهدت الطريق بطريقة واضحة وملحوظة، والتى برز فيها المفهوم الغامض عن التقدم

الاقتصادى وأصبح مقبولًا، ليس باعتباره ممكنًا فحسب، بل باعتباره أمرًا مرغوبًا فيه أيضًا؛ لأنه ينبئ بحياة أفضل للإنسان.

ثم تأتى مرحلة الانطلاق التى يعرفها روستو بأنها الفترة، التى تلاقت كل العناصر والمعطيات فيها؛ لتكون منظومة تصنع التفاعل بين بعضها البعض، وتتغلب نهائيًّا على كل العقبات والمقاومات القديمة المانعة للنمو المتواصل، وتحرص على ترسيخ عامل الربح المركب لتتضاعف الثمار الاقتصادية، ويزدهر الكيان العام للمجتمع. وبالفعل كان هناك تزايد متسارع للنشاط الاقتصادى، والذى استمد حيويته من تفاعلات المدخرات، والاستثمارات، والمتغيرات التكنولوجية الجذرية. وظهرت طبقة جديدة من المغامرين، الذين لا يهابون الإقدام على إقامة مشروعات كبيرة قادرة على فتح آفاق جديدة، مثلما تحسنت الإنتاجية الزراعية، وبدأت الموارد، بما فيها الموارد البشرية (السكان)، تتجه إلى الأنشطة الصناعية المقامة فى المدن.

أما المرحلة الرابعة فتمثل الاندفاع نحو النضج، وهى الفترة التى صار التصنيع فيها يمتلك قاعدة متينة من قطاعات رائدة، كانت تخطو بخطوات واثقة وواسعة، مثل: الصناعات الثقيلة المدنية أو العسكرية على حد السواء، أو الصناعات الدقيقة مثل المعدات الكيماوية أو الأجهزة الكهربائية أو الهندسية أو الطبية، فى حالة اقتصادات أوروبا الغربية والولايات المتحدة على سبيل المثال، وقد واكب هذا تقدم منتظم فى الإمكانات التكنولوجية. وكان المعيار الذى يقيس المدى الذى بلغه النضج، يتمثل فى مقدرة النظام الاقتصادى، موضع الاهتمام، على بلوغ ما هو أبعد مما حققته الصناعات الأصلية التى أمدته بقوة الانطلاق، واستيعاب وتطبيق ثمار التكنولوجيا السائدة فى ذلك الوقت، وكانت تعتبر الأكثر تقدمًا وكفاءة. وهو تطبيق تم على طائفة واسعة من الموارد، أحدثت طفرة كبيرة فى شتى أنواع الإنتاج، نتيجة للمقدرة المتكاملة والمرونة الضروريتين؛ من أجل التقدم فى أى اتجاه مرغوب فيه؛ خاصة وأنه لم يكن معاقًا بقيود داخلية نتيجة للأنظمة السياسية الحاكمة.

وختامًا تأتى المرحلة الخامسة والأخيرة التى تمثل الاستهلاك الجماهيرى لكل أنواع الإنتاج المشار إليها؛ إذ إنه بمجرد بلوغ النضج، يتوسع الاستهلاك الذى لم يعد يقتصر على ضرورات الحياة الأساسية، مثل: الغذاء والكساء والمأوى، لأن الاقتصاد فى هذه الحالة يكون قد هيأ قدرة و طاقة أو سعة لإنتاج فائض، قد يستخدم لتوسعة مجال طائفة السلع الاستهلاكية المتاحة لجماهير السكان، ولتخفيف التوتر الاجتماعى المصاحب للعمل والإنتاج. وعلى سبيل المثال، فإن اختراع السلع الاستهلاكية المعمرة، مثل ماكينات الغسيل (الغسالات) قد قلل الوقت المطلوب لإنجاز الأعمال المنزلية، فى حين أن تطوير تكنولوجيا جديدة موفرة للعمل، بدأت تقلل المشقة والعناء المصاحبين للأعمال غير الماهرة، ونصف الماهرة، فى المناجم والمصانع. كما أن النقص التدريجى فى ساعات العمل، أصبح يسمح للمزيد من الناس بالمزيد من الوقت لممارسة الراحة والأنشطة الثقافية والترفيهية. ولعل نقطة التحول التاريخية التى يمر بها الاقتصاد العالمى منذ بروز تيار العولمة فى أواخر القرن العشرين حتى الآن، تتمثل فى تحول عام فى هيكل الإنتاج من توفير السلع إلى توفير الخدمات، التى انطلقت بقوة على شكل تنويعات واسعة، ومتعددة من الخدمات الاجتماعية التقليدية التى توفرها الدولة.

كانت هذه الخطوط بمثابة نظرية عامة فى التنمية الاقتصادية، اقترحها روستو مع تحفظه عليها بأنها غير ناضجة بدرجة كافية، ولذلك تتطلب إعادة صياغتها عندما تطبق فى سياقات لها خصوصياتها، وإن كانت لاتزال توفر هيكلًا متماسكًا لدراسة وتفكيك وتقويم ظاهرة التغير الاجتماعى بكل تعقيداتها البالغة؛ فقد حرص روستو على الإمساك بجوهر الوضع العام للبلاد المتخلفة، والذى يفيد أنها متأخرة فى ثقافاتها الخاصة، وأنظمتها السياسية، ومؤسساتها الاجتماعية، ومواردها الاقتصادية. وقدم روستو ما يشبه خارطة الطريق لهذه الدول؛ لتكون أقل تخلفًا، عندما تستعير، أو تشترى، أو تحاكى الملامح المناظرة فى الدول الغنية والمتقدمة، التى يظن أن لها فعالية تحقيق النمو الاقتصادى، بحيث يتحول فعل التنمية إلى نوع من الإنجاز المكثف للتحديث فى أقصر مدة زمنية ممكنة، من خلال تمييز تلك الجوانب الأكثر أهمية من خبرة البلاد الغنية المتقدمة.

ويرى روستو أن هناك ثمة مزايا لأن يكون بلد ما وافدًا من العالم المتخلف إلى العالم المتقدم، ولو على سبيل محاكاته فى محاولة للانطلاق مثله، من هذه المزايا أن فى إمكانه تحاشى الأخطاء التى وقعت فيها البلاد المتقدمة من قبل، والتى تكون باهظة الثمن فى بعض الأحيان. وهناك ميزة ثانية أيضًا تتمثل فى التوصل إلى تطبيقات أفضل التكنولوجيات، تم إنتاجها فى الفترة البينية. كما تنطوى هذه الميزة على إقامة تكنولوجيات جديدة منتجة فى البلاد الأقل نموًا يمكن أن تكون أكثر يسرًا وبساطة بسبب محدودية العوامل المعوقة، مثل المعدلات المحددة للأرباح. وهناك ميزة ثالثة، وإن كان احتمالها متفائلاً أكثر من اللازم، وتكمن فى إمكانية حصول الوافد المتأخر على المساعدة من جانب البلاد المتقدمة.

وتكمن المشكلة فى أن دعاة التحديث عجزوا عن الاتفاق على العوامل الجوهرية، التى يلزم تأكيدها فى وصفاتهم للسياسات، الخاصة بتوفير أرض مشتركة ليقفوا عليها بقدر الإمكان، ولذلك تعددت الأسباب واختلفت فيما بينهم. فمثلًا يدعى كل من دى. سى. ماكليلاند فى كتابه «إقامة المجتمع» (1961)، وإى إى هاجن فى كتابه «عن نظرية التحول الاجتماعى: كيف يبدأ النمو الاقتصادى» (1964)، أن ما تفتقر إليه البلاد المتخلفة يتمثل فى طبقة وسطى مندفعة، تتوافر لها إمكانات الإقدام على المشروعات، بما يمهد السبيل إلى تحقيق النمو الاقتصادى. ويؤكد آخرون مثل جى. أوهلين فى كتابه «تحديد التعداد السكانى والتنمية الاقتصادية» (1967)، أهمية معدلات نمو السكان البالغة السرعة؛ لأنها بمثابة قيود أساسية معوقة للنمو الاقتصادى، ويوصون بالتالى إعطاء أولوية متقدمة لإجراءات ضبط الزيادة السكانية. ويدرك البعض مثل إتش ماينت فى كتابه «اقتصادات الدول النامية» (1971)، أن فى البلاد المتعثرة فى النمو كمًّا هائلًا من الطاقات الإنتاجية الكامنة، وأن ما تفتقد إليه هذه البلاد إنما هو فرصة تعبئة هذه الطاقات، وكذلك توفير منفذ لتصريف الفائض.

وقد ساد التفاؤل بضمان المنافذ الضرورية إلى السوق، من منطلق أنه سرعان ما يؤدى

إلى تضمين المجالات المنتجة فى داخل اقتصاد التبادل. وإذا ما تم تذوق ثمار التقـدم، فإنـه لن تكون هناك عودة إلى الوراء؛ لأن ذلك يمثل النمـو بصـفته المسـار الطبيعـى للأحـداث. ولكن هذا التفاؤل لم يضع فى اعتباره حمى المنافسة التى تـنهش كيـان الاقتصـاد العـالمى، والتى تتحول فى أحيان كثيرة إلى صراع مدمر؛ خاصة مع تـدفق تيـار العولمـة عـلى العـالم، ولذلك لم يكن هذا التفاؤل فى محله لأنه كان مثاليًا أكثر مـن الـلازم، لأنـه لـيس فى صـالح الدول المتقدمة أن تضيع طاقتها وعلمها فى مساعدة، دول يمكن أن تنافسها بعد ذلك.

من هنا برز تيار متشائم واضح، يتعلق باحتمالات التقدم الاقتصادى فى البلاد المتعثرة فى النمو؛ فمثلًا كتب دبليو إيلكـان فى كتابـه: «مقدمـة إلى تنميـة الاقتصـاد» دراسـة عـن سلسلة من الحلقات الخبيثة المتداخلة للفقر والركود، والتى تعمل عـلى ترسـيخ التخلـف، وإنتاج متتالية أو متتابعة، يؤدى فيها الفقر إلى معدلات إدخال أو دخول منخفضة تـؤدى بدورها إلى معدلات استثمار متدنية، وإلى ركود النمـو الاقتصـادى. وفى مواجهـة معـدلات النمو السريع للسكان، لا يمكن أن ترتفع مستويات الدخل الفردى بالقدر الملائـم، لينتهـى الأمر إلى بقاء الفقر متوطنًا.

ويعتقد جى. مايردال فى كتابه «النظرية والأقاليم غير النامية» (1964) أن التنمية فى أحد أجزاء العالم التى تضم البلاد المتقدمة، لابد وأن تنحو فعليًـا إلى إفقـار الأقطـار الأقـل نموًا من خلال ما يسميه «آثار الاجتراف الخلفى»، وهو مصطلح يطلق على الدوامات التى تنشأ فى مؤخرة السفينة. كما أن هناك إشارات متواصلة فى الدراسات النقدية إلى «مصـايد الاسـتقرار مـنخفض المسـتوى»، و«منحنيـات عـرض المجهـودات ذات الاتجـاه العـكسى»، و«مجهودات الحد الأدنى المحرج»، وكلها مصطلحات واردة مـن مختلـف العلـوم البحريـة والهندسية والإحصائية، والتى تعبر جميعًا عن أفكار، كانـت تنطـوى جميعهـا عـلى جـدل سلبى، يمس فى الصميم احتمالات المستقبل فى البلاد المتخلفة.

وكان النقـد السـياسى الاقتصـادى بالمرصـاد لكـل المتاهـات والأنفـاق المظلمـة، التـى يمكـن أن تتـورط فيهـا الدراسـات الاقتصـادية، التـى تعـالج الحـدود والعلاقـات الحرجـة

الشائكة بين الدول المتقدمة والدول المتخلفة. ولذلك تعرضت نظريات عديدة فى التحديث الاقتصادى إلى هجومٍ، استمر من الخمسينيات حتى السبعينيات من القرن العشرين. وقد تعرض روستو نفسه، باعتباره مؤرخًا اقتصاديًّا، إلى نقد واسع، كان من الكثرة بحيث صار من المشكوك فيه، أن تكون نظرية «المراحل» التى قدمها، تلقى قبولًا واسعًا الآن، فقد اعتبرها علماء الاقتصاد ونقاد السياسة مرحلة من مراحل مسيرة الاقتصاد، ولكنها لم تكن نقطة تحول تاريخية.

وهناك أسباب عدة وراء هذا النقد السياسى الحاسم، منها أن التعميم الصارخ الذى اتصفت به هذه النظرية التى قامت باعتبارها نظرية فى التنمية، إنما كان يعنى أنها رغم قيمتها كأداة كاشفة لاتجاهات الماضى رغم مشكلات عديدة صاحبتها، لم تكن سوى محاولة بدائية، إذا ما اتخذت معيارًا للتحديث؛ فهى توفر القليل من إرشادات التشغيل المتعلقة بأنواع التغييرات المؤسسية السياسية، التى يجب على البلاد المتخلفة أن تسعى إليها، كما أنها أضيق كثيراً من أن تكون دليل عمل أو خارطة طريق. وبالإضافة إلى ذلك، فإنها كانت تنطوى على ما يعد تجاهلًا للموضوعية التأريخية التى ترصد الأوضاع المعاصرة، إذ إن روستو أقحم الميل الواضح لتقدم حتمى فى اتجاه العصر الذهبى لرأسمالية الولايات المتحدة الأمريكية لدرجة أنه جعل من المرحلة الخامسة فى نظريته دعاية مباشرة، بل وفجة للنظام الرأسمالى، الذى كان يعتبره أفضل السبل والوسائل لإنجاز التحديث والتقدم، فى حين أن التطور الرأسمالى فى نهاية المطاف عرضة للتصدع، بل والتآكل والانهيار بسبب تناقضاته الداخلية، وبذلك لا يمكن أن يكون بأية حال الطريق الصحيح إلى العصر الذهبى النهائى. وإذا كان روستو يرى فى عصر الاستهلاك الجماهيرى، الوفرة التى تجعله فترة مرغوبة عند كل الناس الذين اشتاقوا لمذاق السعادة، فى حين أنه مجرد بريق ظاهرى تصنعه السلع الاستهلاكية، ويخفى تحته نظامًا اجتماعيًّا مغتربًا ومتصدعًا فى جوهره.

ونادرًا ما يجد الباحث أو الدارس فى كتابات روستو أو فى كتابات أى محدث آخر عن تلك القضية الحيوية؛ أى تركيز التوجه الذى يفيد احتمال وجود سمات معينة فى البلاد

الغنية قد ترفض البلاد الفقيرة أن تقتدى بها، فالغنى والفقر ليسا دائمًا معيارين موضوعيين للتفرقة بين التقدم والتخلف، كما أنه قد توجد جوانب من مسيرة الحضارة قد يعتبرها روستو غير مرغوبة، فى حين أنها تشكل من القيم ما يجله الآخرون. وكثيرًا ما يجد الباحث الموضوعى فى الدراسات التى تتناول التحديث والتقدم، ميولًا وتوجهات وتحليلات تمنح أفضلية وأولوية للعلاقات الاستعمارية التى كانت قائمة بين الدول المتقدمة الغنية والدول المتخلفة الفقيرة، منذ مطلع العصر الإمبريالى حتى الآن، وتؤيد الكيفية التى أثرت بها هذه العلاقات على تطور كل طائفة منهما.

لكن هذه العلاقات الشائهة غير الإنسانية، تعرت أمام الدراسات السوسيولوجية والأنثروبولوجية الحديثة، التى ركزت على «التفرد» المؤسساتى والتاريخى للتخلف، باعتباره شكلًا للتنظيم الاقتصادى يختلف تمامًا، فى جوانب مهمة، عن الشكل الذى كانت تتصف به البلاد المتقدمة حاليًا، حين كانت فى مرحلة مشابهة من تطورها، ويثبت الواقع أنه قد حدث اعتراف صريح بالحقيقة، التى تفيد أن العديد من الخصائص أو المشكلات الراهنة التى عانت منها البلاد المتخلفة كانت، إلى حد ما، من تداعيات نشوء العلاقات السياسية والاقتصادية الدولية على امتداد الفترات الماضية، بما فيها تلك العلاقات المصاحبة للاستعمار. وقد أدى ذلك إلى أن أية محاولة تعميمية لتنظير أحوال وظروف البلاد المتخلفة لابد أن تخصها هى وحدها؛ بما يعنى ضرورة التركيز على سماتها الجوهرية الخاصة بتميزها البنيوى، باعتبارها وسائل مباشرة للتفسير وصنع السياسة، فلم يعد ممكنًا اعتبار البلاد المتخلفة مجرد مقاطع كرتونية، مأخوذة عن أوروبا القرن التاسع عشر.

ويرجع الفضل فى التركيز الأولى والأساسى على نظريات التخلف الهيكلى إلى علماء النقد السياسى والاقتصادى من أبناء العالم الثالث، الذين طوروها لاكتشاف آفاق جديدة غير مرتهنة بتلك التى رسختها الدول الغنية، وهى الآفاق التى بلغتها طائفة من النقاد والمحللين فى أمريكا اللاتينية، وكان من بينهم راؤول بريبيش، الذى شغل منصب مدير

عام الأونكتاد، وهى اللجنة الاقتصادية لأمريكا اللاتينيـة، كـما عمـل أمينًـا تنفيـذيًّا للجنـة الأمم المتحدة الاقتصادية لأمريكا اللاتينية، وينسب إليه عادة فضل الريادة فى هذا المجال. وقد تصدى بريبيش للتيار الذى كان سائدًا فى ذلك الوقت؛ لكى يبرهن على أن التجـارة، فى حقيقتها، لا تستفيد منها البلاد الفقيرة، طالما أن الشروط التـى تـتم فى إطارهـا، ومكاسـب الاتجار التى تتحصل عنها، تحقق الفوائد للبلاد الغنيـة، فى تصـاعد، عـلى حسـاب الشركـاء الأفقر فى هذه التجارة.

وقد كان السبب فى التحول المضطرد للدخل العـالمى، بهـذه الطريقـة، فى غـير صـالح الدول الفقيرة، دالة فى هياكـل الإنتـاج الاقتصـادى المتباينـة جـذريًا؛ ذلـك أن التحسـينات التكنولوجية التى تلحق بالمنتجـات المصـدرة مـن جانـب الـبلاد الغنيـة وغالبًـا مـا تكـون مصنوعات، لا تترجم إلى انخفاض فى الأسعار من خلال الضغوط التنافسية. وبدلًا من هـذا فإن نمو الاحتكارات وقوة اتحادات التجارة يعملان، بحيث يتم توزيـع المكاسـب فى هيئـة أرباح أعلى لصالح الرأسمالية، وفى هيئة أجور أعلى لصالح العمال. أما المسـتهلكون فـإنهم لا يستفيدون على الإطلاق. ويحدث النقيض، على وجه الدقة، مع حالة المنتجات المصـدرة من جانب البلاد الفقيرة، والمتمثلة أساسًا فى الغذاء والموارد الأولية، التى يتم إنتاجها تحت ظروف تنافسية على المستويين المحلى والعالمى. وهنا لم يكن التقدم التكنولوجى ينحو إلى الخضوع لسيطرة المنتجين، ولكنه كان يترجم انخفاضًـا فى الأسـعار بمـا يـؤدى إلى اسـتفادة المستهلكين الذين يعيشون أساسًا فى البلاد الغنية.

وقـد أحـدثت أفكـار بـريبيش تـأثيرًا نقـديًّا ملحوظًـا فى طبيعـة الأصـولية المنهجيـة للتحولات الاقتصادية، التى سبق أن قدمها الاقتصـادى البريطـانى كـوهن. وإن كـان عملـه قد تعرض للنقـد السـياسى الاقتصـادى الـذى تميـز بالموضـوعية والدقـة فى معظمـه، عـلى المستويين التطبيقى والنظرى، إلا أنه قد كشف بالفعل طريقًا جديدًا تمامًـا لإدراك طبيعـة التخلف، وهو الطريق الذى صار بالفعل بالغ التأثير، وإن كان متقطعًا فى بعـض الفـترات. ولعل أهم الصياغات العميقة الخاصة بـالتخلف الهـيكلى، كانـت مـن ابتكـار الاقتصـادى

البريطانى دادلى سيرز، وهى الصياغات التى ضمنها فى كتابه القيم «نظرية التبعية: إعادة تقويم نقدى» (1981)، بعد أن قضى فترة طويلة من حياته المهنية، وهو يعمل خبيرًا فى الاقتصاد السياسى ومستشارًا لوكالات الأمم المتحدة. وكان مقتنعًا تمامًا بالمنطلقات الجديدة التى أعلنتها، ورسختها مدرسة الفكر الاقتصادى والنقد السياسى فى أمريكا اللاتينية؛ فقد صاغ سيرز «نظرية مراحل» جديدة تتعلق بالتنمية الاقتصادية، ولكنها على النقيض من النظرية التى قدمها روستو؛ إذ إن سيرز ركز اهتمامه على البلاد المتخلفة فقط.

وقد بدأ سيرز قضيته بما أسماه «الطبيعة المزدوجة»، التى تعد واحدة من السمات المميزة للعديد من البلاد الفقيرة؛ خاصة فى الفترات المبكرة للتنمية فيها، حين يتزامن وجود قطاع حديث مملوك فى معظمه للأجانب، ويتوطن فى المنطقة الحضرية، ويخصص إنتاجه للتصدير، مع وجود قطاع تقليدى سابق عليه، يقتصر إنتاجه على زراعة الكفاف وتصنيع السلع الحرفية البسيطة، ويتسم اقتصاد التبادل فيه بالتخلف إلى حد كبير. أما القطاع الحديث الذى يهيمن عليه الأجانب، فيمر بتطورات سريعة ومتجددة لتلبية الطلب على الاستهلاك، طبقًا للأنماط الحياتية التى يستمتع بها الناس فى البلاد الرأسمالية الغنية، فى حين تسيطر على القطاع التقليدى حالة متفاقمة من انخفاض مستوى المعيشة، تتصف بعدم المساواة، بسبب الضغوط السكانية والمعدلات المتدنية لنمو معدل الإنتاج. ويركز سيرز فى نقده السياسى والاقتصادى على تعرية الضغوط الثقيلة، التى تفرض على الدول المتخلفة أن تظل رهينة الحالة الثانية، بل وتتجاوزها إلى ما هو أسوأ. وهو يصف هذه العملية الاقتصادية بأنها عملية إحلال الواردات محل الصادرات، وأنها أحد التداعيات الحتمية للتغيير الاجتماعى، المحكوم بعلاقات التبعية بين البلاد الفقيرة والبلاد الغنية، التى تؤدى إلى المزيد من سمات التخلف الهيكلى.

وكان نقد سيرز السياسى/ الاقتصادى يتكون من أربع مراحل: تختص المرحلة الأولى بالاقتصاد المفتوح الذى يتمثل فى ترتيبات هيكلية، ليست بالضرورة إمبريالية، وإنما تمهيد لما سوف يأتى بعد ذلك. ففيها تتم صياغة الاقتصاد لكى يكون مكشوفًا تمامًا

للتأثيرات الأجنبية، ويكون معظم الإنتاج الاقتصادى المنظم مملوكًا وخاضعًا لرأس المال الأجنبى، كما يكون موجهًا إلى التجارة الدولية. ومن الضرورى أن يتواصل النمو، حتى فى وجود واردات ضخمة من السلع الاستهلاكية؛ بسبب الاستيراد المتزامن لرأس المال الأجنبى. وطبقًا لهذه الاستراتيجية، عادة ما يكون النظام المصرفى فى أيدى أصحاب الجنسيات الأجنبية، وبالتالى تستأثر المصالح الأجنبية بالكثير من السلطة السياسية، التى تنأى عن الاعتماد على عوامل سياسية داخلية.

ثم ينتقل سيرز إلى المرحلة الثانية من نظريته النقدية التحليلية، ليبين أن نظامًا اقتصاديًّا مثل هذا غير مستقر فى جوهره، ولذلك سرعان ما ينتقل إلى المرحلة التالية التى تتميز بالاقتصاد المفتوح الخاضع للضغوط. وتعانى هذه المرحلة من اختلال جوهرى فى التجارة الخارجية، يبدأ فى التزايد بحيث يتسبب فى ضغوط على ميزان المدفوعات. فبينما يعانى الطلب على الواردات من حالة التعويم؛ لأن المزيد من المستهلكين المحتملين الأكثر غنى قد انتظموا فى مراتب الموجودين فى القطاع الحديث، فإن القدرة على الوفاء بقيمة الواردات من خلال صادرات السلع الأولية يصيبها الوهن. ويؤدى هذا الاختلال فى الميزان الاقتصادى إلى المتاعب التى تتسبب فيها الدول الفقيرة للدول الغنية، عندما تعبر عن نفسها فى هيئة معارضة سياسية للهيمنة الأجنبية؛ بسبب ما تخلقه من عجز فى العملات الأجنبية، يؤدى بدوره إلى متاعب متزايدة لأعداد متزايدة من سكان الحضر، تنشأ عن ارتفاع الأسعار وانخفاض الأجور الحقيقية. وتحت وطأة التبعية الاستعمارية، كانت المشاعر المعادية للاستعمار تؤدى إلى سياسات واعية، تستهدف تحقيق تنمية اقتصادية وطنية قبل وبعد الاستقلال.

وتمهد هذه التطورات للمرحلة الثالثة فى نظرية سيرز، وهى مرحلة الإحلال السهل للواردات؛ فالحكومات تفرض سلسلة من القيود على السلع الاستهلاكية المستوردة من خلال التعريفات والحصص، ومعدلات التبادل المتعددة والضوابط المباشرة للأسعار. وغالبًا ما يتم فرض هذه القيود بطريقة تفضيلية على البنود التى تدخل من باب الترفيه،

وكان الظن أن هذا الإجراء لابد أن يفضى إلى مساواة حقيقية فى توزيع الدخل. لكن ثبت أن هذه السياسات لا تكبح جماح الاستهلاك نتيجة للضغوط المتزايدة التى تهيئ ظروفًا مثالية، تناسب إقامة صناعة محلية لسلع الاستهلاك من أمثال المواد الغذائية، والمشروبات، والأزياء، والأجهزة المنزلية، والسجائر وغيرها؛ لأن الحماية توفر الشرنقة التى يمكن لبراعم الصناعات الجديدة أن تزدهر فى داخلها. وقد كانت الكفاءة التى يتم بها حدوث التحول الاقتصادى تعتمد أساسًا على عوامل مسبقة، مثل: طبيعة النشاط التصديرى الأصلى، ونوع البنية الأساسية الاجتماعية القائمة، ومستوى مهارة قوة العمل والمدخلات الأخرى المتاحة، وحجم وتماسك الأسواق.

ومهما كانت العوامل الأساسية، فإن هذه المرحلة باعتبارها قاطرة التصنيع، كانت تتصف بسهولة الإنجاز والمحدودية النسبية. وكان الإحساس بهذه التحديدات، يتزايد كلما اقترب النظام الاقتصادى من المرحلة الرابعة والأخيرة الأكثر صعوبة وتعقيدًا، وهى مرحلة الإحلال الصعب للواردات، وهى المرحلة المناظرة لتوليد طاقة مستقلة ذاتيًا من إنتاج السلع الرأسمالية. والأسباب الكامنة وراء تزايد دخول الاقتصادات المتخلفة فى هذه المرحلة، إنما هى أكثر تعقيدًا من كل المراحل الثلاث السابقة لمسارات التخلف. وهناك تفسير يمكن أن يساعد فى استيعاب الآليات المعقدة لهذه المرحلة، من منطلق أنه مع اضطراد التنمية يتصاعد وضوح الثغرات والعيوب الهيكلية الملازمة للنظام الاقتصادى. ويأخذ هذا الوضوح أشكالًا عديدة تتضمن على سبيل المثال، المرونة المنخفضة للعرض من المنتجات الزراعية، وبروز عدم كفاية الهياكل الأساسية الاجتماعية فى مجالات، مثل: النقل والاتصالات، وفشل النظام المالى فى تجميع الموارد المطلوبة لتمويل الاستهلاك العام المتصاعد، والنقص فى قوة العمل الماهرة. وتخلق الاختناقات من هذا النوع ضغوطًا تضخمية تواصل العمل، بالتوازى مع طلبات الاستهلاك، فى استنزاف الموارد من أجل الواردات.

وعندما يتزايد وعى الحكومات بصعوبات هذه المرحلة ومخاطرها الناتجة عن الفواقد

فى حجم العملة الأجنبية، فإنها تفرض المزيد من الضوابط الأكثر إحكامًا على الواردات، وتسعى إلى ترسيخ قاعدة الإنتاج المحلى، من خلال إنشاء صناعات وسيطة ورأسمالية، غير أن إقامة قطاع فعال متنام لسلع الإنتاج يعتمد على استيعاب التكنولوجيا المعاصرة، بمنهج أكثر عمقًا من كل الذى تحقق من قبل. وعند هذا المفترق، تبدأ العلاقات التكنولوجية والفنية والاقتصادية مع البلاد الصناعية فى الظهور على السطح، بما يؤدى إلى فرض ظروف تبعية تمسك بخناق البلاد الفقيرة، التى تربط سيقانها فى كثير من الحالات بسلاسل من حديد يصعب كسرها والفكاك فيها، لدرجة أن «التبعية» أصبحت نظريات تركز على أن الآمال الخاصة بالتنمية الهامشية فى العالم تتم عرقلتها؛ بسبب الأساليب المتنوعة التى تعتمد بها البلاد الفقيرة على البلاد الغنية، رغم أن مثل هذه العراقيل تتفاوت درجاتها فى واقع الأمر.

وهناك من النقاد السياسيين والمفكرين الاقتصاديين، من أمثال الأمريكى جاندر فرانك فى كتابه «الرأسمالية والتخلف فى أمريكا اللاتينية»، والمصرى سمير أمين فى كتابه «الكولونيالية الجديدة فى غرب أفريقيا»، من أصروا على استحالة تنمية الهامش؛ نتيجة لسطوة الطبيعة الاستغلالية للعلاقات الرأسمالية بين البلاد الغنية والبلاد الفقيرة، وللنمو غير المتساوى بين البلاد الفقيرة ذاتها. ويوظف فرانك مقدرته على الجدل فى الدعوة إلى ثورة اشتراكية، يراها شرطًا ضروريًا مسبقًا للتنمية فى الهامش، فى حين أن أمين يبدو أقل إثارة؛ إذ يرى فى الوطنية والاعتماد على النفس سبيلًا للاقتراب من مرحلة التحول إلى الاشتراكية. وعلى الجانب المتطرف الآخر، هناك من النقاد والكتاب، من أمثال إف. إتش. كاردوزو فى دراسته «التبعية والتنمية فى أمريكا اللاتينية»، من يؤكد أن قيام نوع ما من التنمية الرأسمالية الهامشية أمر ممكن تمامًا، وإن يكن غير كاف لحل المشكلات المستعصية للفقر، الذى تعانى منه جماهير السكان.

وهكذا كان التخلف ولايزال معضلة إنسانية مراوغة ومتعددة الصور والصياغات، ويكاد تاريخه أن يكون موازيًا للتاريخ البشرى منذ بدايته. وقد أدرك البشر التخلف المادى

قبل استيعابهم للتخلف الفكرى، الذى عرفه البشر فى مرحلة تالية مع انتشار العلوم الإنسانية، وفى مقدمتها علم الاقتصاد والاجتماع والنفس وغيرها. منذ ذلك الحين أصبح التخلف المادى والتخلف الفكرى وجهين لعملة واحدة، وكل منهما يؤدى إلى الآخر. لكن الدول التى تتمتع بموارد طبيعية ضخمة، مثل النفط، غالبًا ما تكون مصابة بتخلف فكرى، مثل كل محدثى النعمة، سواء على مستوى الأفراد أو الدول؛ لذا فمن الصعب أن يؤدى الثراء المادى إلى تقدم فكرى، لأنه من صنع الطبيعة وليس من صنع البشر الذين لا فضل لهم فيه؛ بحيث ينطبق عليهم إلى حد كبير وضع الدول الصغيرة فى أمريكا اللاتينية المعروفة باسم «جمهوريات الموز» التى تعيش على الدخل الذي يعود عليها من الشركات الأمريكية، التى تستولى على كل إنتاجها من الموز، وتصنعه بمعرفتها وتوزعه عالميًّا كمورد رزق رئيسى لهذه الدول. ولعل وضع دول النفط أسوأ من هذه الدول الصغيرة، لأنه لابد أن يأتى اليوم الذى ينضب فيه النفط مثلًا، فلا توجد مادة فى الطبيعة غير قابلة للنفاد. عندئذ يعود التخلف المادى إلى توأمه التخلف الفكرى، وتصبح حالة البلد الذى عاش على الثروات الدفينة تحت الأرض أسوأ من حالة «جمهوريات الموز»؛ لأن الزراعة قادرة على الاستمرار، طالما أن هناك البشر العاملين فى حقولها.

إن تاريخ البشرية يثبت دائمًا أن التقدم الفكرى والعلمى هو صانع التقدم المادى والاقتصادى وليس العكس. كان العلماء والمفكرون هم دائمًا رواد الحضارة وصناعها، وليس أصحاب الثروات بكل أشكالها وأنواعها. ولكن هذا لا يعنى أن أصحاب الثروات عاجزون عن استيعاب آليات التقدم العلمى والحضارى. فهم يملكون العقول والقدرات على صنع التقدم، وخاصة أن إمكاناتهم المادية تمنحهم فرصًا أكبر وأكثر من تلك التى تتاح للكادحين. لكن بريق الثروة، وما يترتب عليها من النرجسية والعجرفة والغطرسة، أو التراخى والكسل وحياة الدعة واللهو، كلها عوامل تدفعهم إلى الإقبال على الملذات والمتع الحسية، وتوفير جهدهم ووقتهم لها، بدلًا من تبديدهما فى كدح وعناء لا جدوى منهما لهم؛ فهم يشعرون أنه ليس فى الإمكان أبدع مما كان، وبالتالى ليس هناك ما يدفعهم إلى تغيير الأحوال، طالما أن الحياة قد صفت لهم، ولم يعد أمامهم سوى أن ينهلوا من متعها وملذاتها.

والثروات بطبيعتها تعلم أصحابها الأنانيـة والنرجسـية بـل والتكـبر والغطرسـة، سـواء تعبوا فى جمعها أو ورثوها أبًا عن جد. ونظرًا لإحساسهم المترسخ فى عقلهم الجمعى بأنهم أعلى وأرفع مـن غـيرهم، فمـن الطبيعـى أن يحـافظوا عـلى هـذه الأوضـاع وذلـك بعـدم المساهمة فى مساعدة الآخرين والارتفاع بهم على درجات السلم الاجتماعـى حتـى لا يـأتى يوم تتساوى فيه الرؤوس. وهذه قمة التخلف الفكرى فى حد ذاته؛ لأن المجتمـع الإنسـانى نسيج واحد وأى ثغرات أو أمراض أو كوارث تصيب بعض فئاتـه، لابـد أن تنـتشر عـدواها وتمتد لتصيب خلاياه التى قد تبدو محصنة ضدها؛ ذلـك أن النظـرة الحضـارية والفكريـة والثقافية هى نظرة استراتيجية بطبيعتها، ولا تتوافر إلا مع انتشار الفكـر العلمـى، القـادر على تربية بشر أفضل قادرين على صنع التقدم.

الفصل الثالث

إشكاليـات التقـــدم

هنـاك مفـاهيم ونظريـات ومصـطلحات فكريـة وسياسـية واقتصـادية واجتماعيـة، ترسخت عبر العصور فى الوعى الجمعى للبشر، لدرجة أنها أصبحت بدهيات مفروغ منها؛ بحيث يمكن أن يتهم من ينقدها أو يفندها أو يكشف ثغراتها وسلبياتها، بالجهل أو ضيق الأفق أو العجز عن التفكير العلمى المتسق، رغم أن كل مجهود بشرى من أى نوع، يخضع لقوانين النسبية التى تسيطر على الحياة منذ أن وجدت عـلى هـذه الأرض، وبالتـالى فهـذا المجهود أو الابتكار أو المفهوم أو التنظـير قابـل للنقـد والتفنيـد والتطـوير، بـل وللتعريـة والدحض والتغيير. والعلم نفسه كان نموذجًا للمعادلات والنظريات والفروض التـى ظلـت تتبـدل وتتغـير بهـدف تصـحيحها مـن عصر إلى آخـر، لدرجـة أن بعضـها طـواه التـاريخ وأصبحت يذكر كمجرد خطوة أدت إلى خطوات تالية. فإذا كان هذا ينطبـق عـلى العلـوم الطبيعية التى تتعامل مع الحياة البشرية فى صورها العملية والتطبيقية فى الحياة اليومية، فلابد أن ينطبق من باب أولى عـلى العلـوم الإنسـانية التـى تتعامـل مـع الكيـان الفكـرى والعقلى والنفسى والسياسى والاقتصادى والاجتماعى والثقافى والفنى للنفس البشرية، التى لا تزال لغزًا، عجزت الأجيال المتعاقبة عن حله وفك طلاسمه.

فى مقدمة هذه المفاهيم والنظريات والمصطلحات، كـان «التقـدم» الـذى تحـول مـع الزمن إلى إيمان وعقيدة، لا يمكن أن تمس من قريب أو بعيد، ومن يحـاول إلقـاء الأضـواء الفاحصة على سلبياتها وثغراتها، يتهم بأنه يسعى إلى العودة بالبشرية إلى عصور التخلـف والتدهور والانهيار. لكن النقد السياسى الذى يعـد محـورًا للنقـد الاقتصـادى والاجتماعـى والثقافى، لم يرضخ لهذه التيارات التى كانت تحمل طياتها بذورًا دفينة للتخلف، رغم أنهـا كانت ترفع أعلام التقدم، وتبشر بقيمه وآلياته، وتملأ العالم المعـاصر صـخبًا بأنهـا بالمرصـاد لأية أفكار أو توجهات، قد تتجرأ وتنتقد منجزات التقدم المبهر فى العصر الحديث، بعد أن أصبح التقدم أيقونة يتعبد الجميع فى محرابها.

والملاحظة الجديرة بالتسجيل والتحليل أنه من النادر أن يشتهر كاتب أو مفكر فى دول الغرب، سواء فى الولايات المتحدة الأمريكية أو دول الاتحاد الأوروبى، من الذين حاولوا توجيه نظراتهم النقدية إلى مفهوم التقدم لتعرية سلبياته، لأن الفكر الغربى يجد فى التقدم كل مخايل السيادة والسطوة، بل والعولمة التى ترفعه درجات كبيرة وكثيرة فى السلم الحضارى، إذا ما قورنت دوله بدول العالم المتناثرة فى آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية التى تأمركت، ابتداء من المكسيك حتى جنوب القارة بصفة خاصة. ولذلك فإن معظم الكتاب والمفكرين الذين نقدوا وفندوا سلبيات التقدم كانوا من هذه الدول، وذلك لاحتكاكهم بهذه الجوانب السلبية. كانوا يتمنون أن تكون بلادهم فى مصاف الدول المتقدمة بالفعل، لكنهم أدركوا أن الأمر ليس بهذه السهولة، إذ يبدو أن قواعد اللعبة السياسية تم تصميمها بهدف تعميق الفجوة أو الهوة بينها وبين الدول الغربية المتقدمة، التى حرصت على أن تمدها بالمظاهر السطحية البراقة التى توحى بأنها تشاركها حضارة العصر فى حين أن الأمر كله تزييف وتضليل وتغييب، ولا يمت بصلة إلى التحضر الفعلى بمعنى الكلمة. وكانت الولايات المتحدة الأمريكية رائدة فى معظم مجالات التزييف والتضليل والتغييب حتى يظل الميدان خاليًا لها لتصول وتجول فيه بمنتهى الحرية.

ونظرًا لأن المكسيك دولة ذات حدود طويلة ومشتركة مع جنوب الولايات المتحدة، فقد ظهرت فيها كوكبة من الكتاب والمفكرين، الذين خبروا أعماق هذه الفجوة الحضارية بين بلادهم وجارتهم الشمالية العملاقة، وأدركوا مدى حرص هذه الجارة على أن تظل المكسيك دولة سياحية، ذات غلاف لامع يخفى تحته كل حقائق الواقع البائس والمرير. ومنذ وعى المكسيكيون لهذا التيار الجارف، شرعوا فى التصدى له بنشر ثقافتهم ولغتهم الإسبانية فى الولايات الأمريكية المتاخمة لهم مثل كاليفورنيا ونيومكسيكو ذات الجذور الإسبانية، التى جعلتها آخر ولايات تنضم إلى الاتحاد الأمريكى. لكنها لم تنس هذه الجذور الضاربة فى أعماقها التاريخية، عندما نجحت فى جعل الإسبانية اللغة الرسمية الثانية بعد الإنجليزية فى هذه الولايات الأمريكية، مما دفع ببعض الكتاب الأمريكيين أن يحذروا ساسة بلادهم من مغبة الغزو المكسيكى، القادم من الجنوب مع جحافل

المكسيكيين المتسللين عبر الحدود الممتدة لمسافات شاسعة، والحواجز التى عجز الأمن الأمريكى عن سد ثغراتها التى تتسع مع الأيام؛ خاصة وأن الشعب الأمريكى أصيب بلامبالاة خطيرة أزمنت معه فى موقفه من الحفاظ على الكيان القومى والوطنى لبلده، بعد أن أرهقه الصراع أو السعار الرأسمالى من أجل لقمة العيش، فترك الأمر برمته للحكومة الفيدرالية الواقعة بدورها، تحت سطوة المجمع الصناعى العسكرى، الذى كرس طاقاته كلها لحماية قيمة تبز كل القيم الأمريكية، وهى الدولار.

وكان المفكر والكاتب المكسيكى خوسيه ماريا سبرت، الذى عمل رئيسًا لتحرير صحيفة «سيدوك انفورما» المكسيكية، كما عمل مشرفًا على قنوات الحكومة المكسيكية مع البنك الدولى، ومديرًا لمكتبة الأفلام القومية، ووكيل وزارة التخطيط، وباحثًا فى الشئون الحضارية والسياسية والثقافية؛ من رواد النقد السياسى فى المكسيك لإيمانه بأن الكتابات والدراسات السياسية لا يمكن أن تنهض بدورها فى صناعة العقل الجمعى، دون أن تكون نقدية بطبيعتها، خاصة فى مجال الأفكار والتوجهات السائدة، التى يتقبلها الناس على علاتها كبدهيات مفروغ منها. ولذلك قدم دراسة رائدة عن الجانب المعتم من التقدم، أوضح فيها أن المفهوم الشائع عن التقدم فى العالم الغربى، بدأ مع ظهور العالم الحديث حين نشأ إيمان سرعان ما انتشر وفرض نفسه وهو الإيمان الراسخ بالتقدم الذى أصبح من البدهيات التى تربعت على قمة حضارة العصر. وكانت الدراسة من الأهمية بحيث أوردها فولفجانج ساكس، الباحث الألمانى المعاصر، فى «معجم التنمية» الذى حرره وأصدره فى عام 1990، والذى جعل منه دليلًا إلى المعرفة باعتبارها قوة من خلال الأبحاث القيمة التى ضمها هذا المعجم بأقلام مفكرين وباحثين، معظمهم من دول العالم الثالث، مثل: المكسيك وكولومبيا والهند وإيران، أما كتاب العالم الغربى فكانوا من اليسار الاشتراكى المتعاطفين مع هذه القضايا، سواء أكانوا فى ألمانيا أم اليابان أم سويسرا أم النمسا أم فرنسا.

يوضح خوسيه ماريا سبرت أن الإيمان بالتقدم كان يهدف إلى فهم معانى الأفكار

ووظائف المؤسسات الجديدة، التى كانت سائدة فى الفترة ما بين الحربين العالميتين، وإضفاء معنى مطلق عليها بصفتها بدهية حديثة. وارتبط بتبجيل الناس العميق فى تلك الفترة للعلم والتكنولوجيا ارتباطًا لا انفصام له عن الإيمان بالتقدم. وتم تشييد الدولة القومية على المستوى العالمى تحت راية التقدم. ولايزال التوافق المتزايد مع قاعدة الاقتصاد، والإيمان العميق بقوانينه من آثار هذا الإيمان. لكن لابد من الاعتراف بأن الإيمان بالتقدم أصبح الآن غير معترف به وغير ملموس إلى حد كبير، نتيجة للتيارات الفكرية الزاخرة بالعبث والتشاؤم واليأس والضياع والتخبط وغير ذلك من العوامل التى يمكن أن تحول التقدم إلى تخلف. ويظن بعض المفكرين أن هذا التحول حدث بالفعل، وعلى وشك أن يصبح بمثابة نقطة تحول مصيرية فى الثقافة الحديثة.

وكان التلاشى التدريجى لنموذج التنمية المثالى، والتدهور المفاجئ من الداخل لنظم اشتراكية الدولة البيروقراطية، قد تسببا فى انحسار الإيمان بالتقدم وتجلياته، التى كانت توحى بالتفاؤل فى إطار التنمية والثورة، اللتين فقدتا قوة الدفع نتيجة للنكسات، التى توالت عليهما فى دول العالم الثالث أو الدول الشهيرة بالنامية بصفة عامة. وبالإضافة إلى ذلك، كان مصطلح «التقدم» قد عانى بشدة من حيث السمعة وثقة البشر فيه، إلى جانب «الحضارة»، نتيجة للحربين العالميتين والكساد العظيم بينهما، ولم يعد فى إمكان الساسة والخبراء الحماس والدعاية له دون حرج واضح، خاصة فى أوروبا.

ولكن التقدم كان ينطوى على ما يمكن تسميته بقوة دفع مثالية فى الاتحاد السوفييتى والدول الاشتراكية التى دارت فى فلكه، حيث ساد الاعتقاد بقدرة الشيوعية على أن «تنشر على الأرض السلام والعمل والحرية والمساواة والإخاء والسعادة لكل الأمم»، طبقًا لما أعلنه برنامج الحزب الشيوعى فى دورة انعقاده الشهيرة فى عام 1961 فى موسكو. كذلك كان خروج الأمريكيين الشماليين من الحرب العالمية الثانية بقليل من الخسائر وبقدر أقل من الإحساس بالذنب، مرتبطًا بإيمانهم العميق بأن «التقدم» هو خير مصطلح لوصف إنجازات أسلوب الحياة الأمريكى، وكرمهم الذى اتخذ فى بداية الستينيات شعار

«التحالف من أجل التقدم»؛ أى إن القطبين الكبيرين فى ذلك العهد: الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفييتى أعلنا على العالم أجمع أن التقدم هو المنهج الضرورى لانطلاق الحضارة العالمية.

ومع ذلك لم تكن الصورة العامة وردية بهذا الشكل، ذلك أن ما وقع فى الولايات المتحدة هو أن الاغتيالات فى الداخل والاتهامات بالإبادة الجماعية فى الخارج، سرعان ما بددت تفاؤل تلك الفترة. وكأن شعلة التقدم التى وصفت بأنها مقدسة، لم تعد تنير دروب المشهد السياسى بين البشر على الأرض؛ إذ إنها انسحبت لتنطلق إلى مجالات أعلى وأسمى وأنقى؛ أى إلى غزو الفضاء باعتباره ذروة التقدم العلمى الذى لم يسبق له مثيل.

وفى مجال التقدم على الأرض أو فى الواقع، اختلطت الأمور على البشر فعجزوا عن رؤية الأمور والأوضاع على حقيقتها، مما حول أحلامهم وآمالهم فى تحقيق التقدم إلى أوهام بل وكوابيس. ولعل جذور هذا التخبط كانت كامنة فى بداية الإيمان بالتقدم، الذى كان يميل إلى التعصب الذى لم يكتف بتبرير الغزوات والمغامرات الخارجية فحسب، بل كذلك القتل والدمار المستشرى والحروب الأهلية. وقد واكب تقديس التقدم، تقديس الثورة أيضًا، وإن كانت هناك محاولات هزيلة، منذ القرن التاسع عشر فى كبح جماح الثورة من خلال الترويج لأفكار أقل تطرفًا فى صرامتها وعنفها، مثل: التطور وبعض الاستخدامات المبكرة للتنمية، وهو التيار الفكرى الذى رصده المفكر الألمانى ڤولڤجانج ڤيلاند فى كتابه «التطور» عام 1975.

لم تكن الثورة كما آمن بها الناس فى ستينيات القرن العشرين، بمثابة الحل النهائى والحاسم للاستبداد غير المسبوق أو الظلم غير المحتمل، وإن ظلت شجبًا للعقبات العبثية وغير المنطقية، التى تعوق تحقيق ركائز الإيمان بالمنطق العقلانى. وربما كان للناس فى ذلك العصر، العذر فى حماسهم المشتعل لفكرة الثورة؛ لأن المناخ السياسى والفكرى من الجانبين: الرأسمالى والاشتراكى، كان مشحونًا بالنجاح الاشتراكى، والكرم الليبرالى، والمثالية الماركسية، والرفاهية الكينزية، نسبة إلى الفيلسوف الاقتصادى البريطانى جون

ماينارد كينز، الذى أصدر كتابه الرائد «النظرية العامة للعمالة وسعر الفائدة والنقود» عام 1936، الذى قدم فيه نظريته الشهيرة المعروفة باسم «دولة الرفاه»، التى تبلورت فى أن وظيفة الدولة تنبع من رعايتها لمواطنيها وتوظيفها لأفضل ما عندهم من طاقات وقدرات ومواهب، وليس من جبروتها وديكتاتوريتها وبطشها بكل من تسول له نفسه أن يختلف معها فى التوجه والمذهب. وكانت الكينزية رائدة فى جعل آمال التقدم ناضجة ووفيرة، ووشيكة وحتمية، ولا يمكن بالتأكيد التخلى عنها بلا مبرر.

أما بالنسبة للأجيال التى ولدت فى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، فهناك نوعان فقط: النوع الأول الذى ارتقى من خلال تحقيق التقدم بنفسه، وهو يمثل الأقلية، والنوع الثانى الذى ارتقى من خلال تقدم الآخرين، وهو يمثل الأغلبية. وكانت المطالبات الخاصة بالجماعات المحرومة - سواء أكانت أقلية أم أغلبية – مقبولة، لبعض الوقت على الأقل. وكانت هناك قوى الجماعات السوداء، واتحادات الطلبة، والحرب على الفقر وغيرها. وظلت هذه التجمعات على هذه الأوضاع إلى أن شعرت القوة الفعلية الحقيقية أنها تملك من الإمكانات والقدرات والطاقات، ما تستطيع به أن تفرض نفسها على القطاعات الأخرى، فداست على أى شعور بالذنب أو بعدم الارتياح، وانطلقت تؤسس احتكار سلطة المال، التى ستمنحها السطوة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. وصرفت النظر تمامًا عن مظاهرات الشوارع، التى وجدت فيها مضيعة للوقت والجهد والمال بلا أى مقابل، إذ إنها انشغلت بعرض مظاهر المجتمع الأرستقراطى المتألقة بقلادات الماس ومعاطف فراء المنك، وغيرها من احتياجات الطبقة المرفهة الناعمة.

وكناقد سياسى، علق خوسيه ماريا سبرت على هذا الوضع بقوله إن من الواضح أنه كان هناك شىء خطأ فى منطق التقدم البسيط، الذى لا سبيل لدحضه. لكن التقدم واصل الابتعاد عن محور الاهتمام فى المشهد العام لدرجة أن طبعة 1983 من «موسوعة كولومبيا الموجزة» لم تذكر تحت عنوان «التقدم سوى: «انظر: استكشاف الفضاء»؛ أى إن التقدم يكمن هناك فى الفضاء، أما على سطح الأرض فقد أصبح من الصعب تعريفه أو تحديد

موقعه، وكان ذلك نتيجة لأن تكامل التقدم والثقافة القومية أو المحلية اتبع سبلًا مختلفة عديدة فى مختلف أنحاء العالم منذ البداية، حين تأثر بشدة بالحقبة الإمبريالية الغربية. لكن فى معظم أنحاء آسيا وأفريقيا، حيث استمر الاستعمار لمدة تقترب من قرنين ويزيد، لم تطمر الهيمنة الغربية الثقافات الأصلية تمامًا، فى حين نقلت على نحو فعال إلى القيادات المحلية إيمانًا بالتقدم، وإن كان متناقضًا مع جوهره لارتباطه بالتغريب.

وفى المستعمرات الإسبانية، التى أقيمت فى أمريكا اللاتينية فى القرن السادس عشر، ساد وضع مختلف تمامًا، إذ طمرت الثقافات المحلية. وفى النهاية تبنت النخب المحلية فكرة التقدم دون أى إحساس بالتناقض الأخلاقى، لدرجة أنها اعتبرت نفسها أوروبية من الناحية الثقافية، كما ورد فى دراسة كروفورد يانج فى دراسة بعنوان «أفكار التقدم فى العالم الثالث» نشرت فى عام 1982. ولكن بحلول منتصف القرن العشرين، أصبح لمن سماهم الأوروبيون «غير متحضرين» و«غير متعلمين»، اسم جديد، وهو «المتخلفون». وكان من الواضح أنه فى حين خلق الإيمان بالتقدم توقعات كبيرة، فقد أصبح المصطلح نفسه مشبوها ومهترئًا إلى حد ما على أيدى رواده المحليين، لدرجة أن كلمة «تنمية» التى لم تتلوث بعد، حلت محله لتفى بالغرض.

فى إطار هذا المشروع الجديد لتنمية الأشياء، ظلت فكرة التقدم ضمنية باعتبارها جنينًا أو عقيدة خام. وكانت قضية التنمية فى القرن التاسع عشر فى مقدمة اهتمام وعمل «الخبراء»، وقد عبر عن رؤيتهم وتوجههم، بأسلوب موضوعى، سى. إى. آيرز فى المقدمة التى كتبها فى عام 1962 لكتابه «نظرية التقدم الاقتصادى»، ولكنه كان مخصصًا بالفعل للتنمية؛ لأن الخلط بين التقدم والتنمية، كان قد أصبح ظاهرة شائعة فى أبحاث ودراسات عديدة، فى حين أن الآفاق التى يسعى المتقدم إلى بلوغها تكاد تشمل العالم أجمع، أما التنمية فهى إنجاز محلى فى الأساس، وإن كان يسعى لتوظيف التجارب الأجنبية فى المجال. لكن لا يعد الخلط بين التقدم والتنمية قضية مثيرة للتخبط والاضطراب؛ لأن كليهما نشاط ينضوى تحت بند الإنجاز الحضارى بصفة عامة، وهذا ما يتضح فى مقدمة آيرز عندما يقول:

«بما أن الثورة التكنولوجية نفسها لا رجعة فيها، فإن السلطة التعسفية والقيم غير العقلانية للثقافات ما قبل العلمية وما قبل الصناعية محكوم عليها بالموت. وتواجه أنصار القيم والمعتقدات القبلية ثلاثة بدائل، فيمكن للمقاومة، إذا كانت فعالة بالقدر الكافى، إحداث ثورة شاملة، وإن كان لا يمكنها إنقاذ القيم القبلية. أو قد تؤدى المقاومة غير الفعالة إلى عزل، مثل الذى حدث للهنود الأمريكيين. ولا يتبقى سوى البديل الوحيد الباقى الخاص بالقبول الطوعى الذكى للأسلوب الصناعى للحياة والقيم المصاحبة له.

«لسنا مضطرين لتقديم اعتذار على التوصية بهذا المسار؛ فالمجتمع الصناعى هو أنجح سبل الحياة التى عرفتها البشرية. ولا يقتصر الأمر على أن أهلنا يأكلون أفضل، ويناموں أفضل، ويعيشون فى مساكن أكثر راحة، ويتحركون بشكل أكبر وبراحة أكبر بكثير، بل ويعيشون حياة أطول من أى وقت عاشه الناس من قبل. وبالإضافة إلى الاستماع إلى الراديو ومشاهدة التليفزيون، فهم يقرؤون عددًا أكبر من الكتب، ويرون صورًا أكثر، ويسمعون موسيقى أكثر من أى جيل سابق أو أى شعب آخر. وفى ذروة الثورة التكنولوجية، فإننا نعيش الآن فى العصر الذهبى للتنوير العلمى والإنجاز الفنى. ويعد التغير الثقافى العميق أمرًا حتميًّا بالنسبة لكل من يحققون التنمية الاقتصادية، ذلك أن الجوائز ضخمة».

ويعلق خوسيه ماريا سبرت على هذا التوجه بأن ما تمت إضافته إلى المقدمات المنطقية للتنمية، بكل ما تنطوى عليه من ذكاء وحساسية، لم يكن سوى رتوش تجميلية. وعلى الرغم من ذلك، وفى خلط متكرر، وصل التحليل النقدى للتنمية بصورة عامة إلى نقطة المواجهة مع الخسارة المتوقعة والحتمية. كان لابد أن يعاش المضى قدمًا مع النقد إلى جوهر المفهوم باعتباره التخلى عن الإيمان بالتقدم نفسه. وبالفعل مع وصول التنمية فى الوقت المناسب، تم تطبيق مصطلح «التقدم» بعد ذلك، فى حدود ما حققه ما أطلق على نفسه العالم، وعلى التوقعات اللانهائية، التى مازال من الواجب تأمينها من خلال اقتصاده وعلمه وتكنولوجيته، والتى لم تكن متاحة بعد لسائر أنحاء العالم. وكان لابد من تنمية

العالم الثالث أولًا، حتى قبل التفكير فى التقدم الحقيقى؛ إذ بلغ الخلط بين التنمية والتقدم قمته، وأصبح مصطلح «التنمية» كلمة ضمن مجموعة من الكلمات الأكثر مراوغة فى وصفها للسبيل الذى ينتهجه التقدم من أى وقت مضى وحشد الناس خلفه. إنه مجرد سبيل، ليس إلا؛ أى إنه ليس نقطة وصول، ومن هذا المنطلق فهو سبيل، سوف يثبت أنه غير مناسب بالمرة.

وقد أصبح التقدم فى هذا الزمن أكثر من مجرد رحلة إلى النموذج المثالى، بل مصير هذا الزمن، بحيث أصبح رفض الإيمان بالتقدم أمرًا غير محتمل سواء بالنسبة للإنسان الحديث أو لهؤلاء الذين يريدون أن يتعلقوا بأهدابه. فقد أصبح التقدم تعريفًا جامعًا مانعًا للإنسان الحديث، لدرجة أن اعتزازه بنفسه يكمن فى هذا التقدم، بل وفى أعمق تبريراته للقسوة التى يبديها تجاه أبناء جنسه البشرى، وكل ظواهر الحياة بصفة عامة. وإذا كان هذا العصر عصرًا ماديًّا بمعنى الكلمة، فقد أصبح الإيمان العجيب القائم على التقدم هو الأساس الروحى الحقيقى للإنسان الحديث، وهو التراث الذى يستند إليه، والتصور الأكثر تأثيرًا فى تشكيل الفكر المعاصر، وفى هذا يقول خوسيه ماريا سبرت:

«إن التقدم على هذه الأرض يظل ضرورة القوة التى لا سبيل إلى مقاومتها، فهو ضرورة لمن لا حول لهم ولا قوة لفرض خضوعهم، كما أنه ضرورة للأقوياء لأنهم يرغبون فى الاحتفاظ بمواقعهم. وهناك شعور ترسخ فى الوجدان العام بأن التقدم مسألة بقاء، ومن يدير له ظهره أو يشجبه، يقامر بمستقبله وحياته نفسها، فليس هناك من يجرؤ على المخاطرة بهذه المحاولة الانتحارية. وكما فهم الفيلسوف الإنجليزى هوبز الأمر منذ فترة طويلة، من منطلق أنه من الممكن ضمان الحرية فقط باستغلال القدرة على السيطرة على الآخرين، وليس من الممكن أن تكمن السعادة فى إتمام التقدم، بل فى استمرار التقدم فى الوقت الراهن.

«إن التقدم ضرورة تدوم بعد فشل استراتيجيات بعينها، بغض النظر عن عدد مرات هذا الفشل؛ إذ إن نموذجه قابل للتعديل باستمرار، وكذلك سبل الوصول إليه. ولكن

سيواصل البشر المعاصرون السير فى هذه السبل، بغض النظر عن كل أنواع المقاومة، مهما كانت عنيفة أو عنيدة. ومن ناحية أخرى، يعيد التقدم الواقع من خلال تأثير القوة وتنوع موازينها، فالذين يتقدمون أكثر، ويستمرون فى تقدمهم، هم الأقوى والأغنى، ويملكون السيادة على نحو عنيد، سواء أكانت الأداة مؤسسات تبشيرية أم تعليمية أم تجارية أم سياسية أم اقتصادية، وكذلك إلى حد كبير مجرد الرغبة العفوية والطاغية لمحاكاة الأغنياء والمشاهير».

والتقدم ليس بالبساطة أو السطحية التى يتصورها الكثيرون عنه، بل إنه فى حالات كثيرة وعصور متتابعة يبدو كأنه معادلة أو إشكالية أو معضلة تستعصى على الحل. ولذلك فإن فرضية الخضوع الحتمى، وجعل تربية الإنسان فى ضوء الإيمان الجديد إمكانية متاحة، أدت إلى أن يعيد التقدم تعريف الإنسان والعصر والعالم، مع تأكيد أن التاريخ يتبع المنتصر، بصرف النظر عن أية اعتبارات من أى نوع. وبالتالى تتغير النظرة إلى القيم والفضائل، فيتحول الجشع والصلف فى الأفراد إلى طموح لتحقيق الرخاء والازدهار للدول والبشر بصفة عامة. وبذلك يمكن أن تسهم القيم المرفوضة فى التقدم، عندما لا تقيم وزنًا للمثل العليا أو الغايات السامية، إذ إنها قادرة على التخلص السريع من كل ما يعوق حركتها، وانطلاقها نحو التصدى لمخاطر المجاعات والأوبئة والصراعات والحروب والنكبات؛ تطبيقًا لمبدأ «الغاية تبرر الوسيلة»؛ إذ إن ماكياڤيللى لم يكن متجنيًا عندما أعلن عن هذا المبدأ فى كتابه «الأمير»، الذى صدر فى روما عام 1532، وكان بداية ازدهار قانون التقدم بلا قيد، باعتباره قوة أيديولوجية غير محدودة بالأخلاقيات التقليدية.

وبالمثل، فاز التقدم فى معركته مع قوى الضغط الأخلاقى، التى تمثل عائقًا أمام اتساع السوق والصناعة والدولة الحديثة فيما بعد. وبمجرد إرجاع أسباب ثروة الدول إلى الأسلوب الغربى الجديد لإخضاع المجتمع للسوق والتجديد التكنولوجى، صارت فكرة التقدم بمثابة التبرير الجديد للظلم فى الداخل، وفرض الغرب نفسه على مقدرات العالم.

كان التقدم هو الذى مكّن الأوروبيين من اكتشاف العالم بأكمله، وفسّر هيمنتهم المتزايدة على الأفق العالمى؛ ففى التاريخ الأوروبى الذى نشره الأوروبيون فى أنحاء العالم، كان الإيمان بالتقدم هو السلاح الحاسم فى الصراع بين الاقتصاد الحديث والمؤسسات الحديثة والإنسانية، التى نادوا بها وسعوا إلى خلقها، من ناحية، والشعوب المتجذرة بعمق فى بلادها وثقافاتها، من ناحية أخرى. وكان مد التقدم جارفًا بحيث أجبر هذه الشعوب على أن تلتفت إلى تاريخها وثقافتها وتضاهيها بالثقافة الوافدة؛ خاصة فيما يتصل بمعتقداتها القديمة، ومخاوفها، وخرافاتها، وتقديسها للطبيعة والماضى والأسلاف.

لكن هذه الشعوب مرت بأزمات حضارية وثقافية، تركت بصماتها واضحة فى نظرتها إلى الحياة، التى بدت تحديًا لابد أن تواجهه بطريقة أو بأخرى. فقد شعرت وكأنها اقطعت من جذورها وحرمت من أساليبها التقليدية للمعيشة المستقلة، ومن الأفكار والأحلام التى يمكن أن تمنحها شخصيتها المتميزة والثقة بالذات الجمعية، وهى تواجه السوق والصناعة والدولة القومية. ولم تجد هذه الشعوب بدًا من أن تصبح عمالًا للصناعة، ومستهلكين للسوق، ومواطنين للدولة، وبشرًا للبشرية. وكانت تجربة شاقة ومعقدة وزاخرة بالتناقضات والصراعات، ولابد أن تنجز فى زمن قياسى، فى حين أن الأوروبيين كانت أمامهم قرونًا ممتدة؛ لكى يرسخوا التحولات الحضارية والثقافية فى بلادهم، وكانت كافية لجعل التقدم متأصلًا فى تجربتهم، واجتياز التقلبات بأمان وثقة عميقة بالنفس.

كانت التجارب التى مر بها الأوروبيون بمثابة البوتقة المتأنية التى انصهر فيها معدنهم، فأصبحوا من الأصالة والصلابة بحيث تصدوا لكل ما يهدد كيانهم وصمدوا فى مواجهته. ولذلك شكلت الأوبئة والمجاعات والحروب فى الداخل، والأعداء الأقوياء على حدودهم، شخصيتها بأسلوب جعلها قادرة على مواجهة التنوع والتقلب بنجاح فى مواجهة، لاتنتهى مع كل الأشياء والظواهر الغريبة عنهم، مثل: المعتقدات والأفكار والأسلحة وحتى الأمراض. وأسهمت المنافسة الشرسة فى السوق والحرب الدائمة على

الحدود فى مواجهة تحديات، أدت إلى رقى تكنولوجى، أكسب الأوروبيين مناعة فى شتى الميادين. وكما سجل التاريخ تحولات ذلك العصر فى صورة سباق للتسلح، كان مسعورًا فى سبيل لقمة العيش، أبرز أيضًا صيغة متبلورة لظهور القوى الكبرى المتمثلة فى الإمبراطوريات، التى امتلكت القوة العسكرية والاقتصادية بمفهومها الحديث. ومن هذا المنطلق، كان لحب الغرب الشديد للتقدم والهيمنة جذوره العميقة فى التجربة التاريخية. وكما يقول كارل لوڤيت فى كتابه «المعنى فى التاريخ» الصادر فى عام 1949:

«إن التساؤل الكبير يدور حول ما إذا كان للاكتساح الضخم للنشاط الغربى أية صلة بالعناصر الدينية والروحية فيه أم لا. ولعل الإجابة المقنعة عن هذا التساؤل تكمن فى اللعبة، التى أدمنها السياسيون بصفة عامة والإمبرياليون بصفة خاصة، والتى تتمثل فى اللجوء إلى الدين ومثله الروحية العليا؛ لإخفاء أهدافهم الدنيوية الباحثة عن المكاسب المادية فيما يشبه السعار. وكان الإمبرياليون الجدد قد أضافوا شعار التقدم إلى مساعيهم لكى تبدو حضارية أيضًا؛ أى إنهم أصبحوا مبشرين بالدين السماوى والحضارة الدنيوية فى آن واحد؛ للإيحاء بمثاليتهم الحريصة على الرقى بالجنس البشرى لوجه الله تعالى، بل وكانوا على استعداد لفرض هذه القيم الدينية والحضارية على الأهالى المتخلفين؛ لتحويل العالم إلى عالم أفضل، واستخدام التغريب وإعادة التثقيف فى انقاذ الأمم التى لم تهتد إلى الإيمان والحضارة!!».

ونظرًا لارتباط التقدم بالعلم، أصبح التقدم من القيم التى لا يمكن المساس بها والإقلال من شأنها، بحيث اعتبر النجم القطبى فى سماء الأفكار، لارتباطه الوثيق بعظمة العلم، وأصبح بمثابة الفخر الخاص بالمُحدثين فى مقابل معرفة الأقدمين. ففى كتب التراث التى فرضت نفسها على الفكر العالمى الحديث، غالبًا ما يؤكد المحدثون تفوقهم فى كل العلوم والفنون والآداب والفلسفات. ولكن الملاحظة الجديرة بالتسجيل والتحليل، أنهم نادرًا ما يدعون التفوق فى الحكمة، وكأنها قضية غير مثارة لانتمائها إلى عصور غابرة. وهم يستريحون إلى عبارة «العلم الحديث»؛ لأنها ليست فى حاجة إلى توضيح أو تفسير، فى

حين أنه إذا كان عليهم أن يتحدثوا عن الحكمة الحديثـة، فـإنهم غالبًا مـا يعجـزون عـن تقديم تفسير جامع مانع لها؛ بحيث تظل كلمـة مغرقـة فى العموميـة بـل والتعميـة، وإن كانوا يذكرونها بمنتهى التبجيل والاحترام، وضرورة الحـرص عـلى عـدم إسـاءة اسـتخدامها. فهم لا يستطيعون أن ينكروا جـذورها الراسـخة عـبر العصـور، لدرجـة أن الفلسـفة بكـل أنواعها ومدارسها وفروعها لم تكن تعنى سوى «حب الحكمـة»، وكانـت ملازمـة لرسـالات الأنبياء، مثل: سليمان النبى الذى حمل لقب «الحكيم» والذى قال: «المعرفـة دون ضـمير ليست سوى حطام الروح»، ومن هنا كانت مسحة القداسة التى ارتبطت بالحكمة.

ومع ذلك غطى التقدم، بصفته نجم الحداثة الجديد، على أهمية الحكمـة باعتبارهـا تجربة فكرية وثقافية ووجودية، تهدى الإنسان سواء السبيل. ففى العصور السابقة كانت ممارسة الفضيلة والإخلاص للمبادئ المقدسة تشمل المعرفة الفكرية، التى لا يمكن إثراؤها إلا بها لأنهـا كانـت تمنحهـا المعنـى. ولكـن الإيمـان بالتقـدم هـو إيمـان بالمعرفـة الفكريـة الرياضية العلمية البحتة، التى تحررت من كل قيمة روحية أو أخلاقية أو سياق إنسانى. فى البداية واجهت مبادئ التقدم وتطلعاته تحديات راسخة عنـد مـلء الفـراغ، الـذى خلفـه تراجع الحكمة وانسحابها إلى الظلال البعيدة عن محور الاهتمام. ومع ذلك واصل التقـدم اكتساحه لمواقع الحكمة القديمة ليعلن عن قدوم عصر جديد ليس فيه للحكمة مكان، إذ لم يعد التقدم يثق فى الرغبة الإنسانية فى الفضـيلة، ويبـدو أن مسـاراته الجديـدة انطـوت على مبادئ، تبشر بأن قيمه تنهض على استنفاد الجشع، من خلال إشباع الشهية أو العمل الموازن للقوى الأنانية، الصادرة عن الغرائز الحيوانية الكامنـة فى أعـماق الـنفس البشريـة. وساد تفاؤل صادر عن الثقة فى أن العقل يملك كل الحلول الممكنة التى تنطلـق بالإنسـان خارج حدود المملكة الحيوانية، فهو كفيل بالسيطرة على الأنظمة الإداريـة والبيروقراطيـة للمجتمع الصناعى، وإعـادة تشـكيل الواقـع الاجتماعـى؛ كى يـتلاءم مـع قـوانين الاقتصـاد والإدارة الكفء، أما الفضيلة التقليدية فلم يعد هناك وقت أو مكان للانشغال بها.

هكذا تراجعت القيم الروحية والدينية والمثالية أمام الإيمان الجديـد بالتقـدم، الـذى

اهتبل الفرص الجديدة المنطوية على المفاهيم الفلسفية والثقافية الكلية والآمال المستقبلية، التى غرسها ونماها رواد السوق والصناعة والدولة الحديثة، وعملاؤها من التجار، ورجال البنوك والأمراء، والساسة والمفكرون والقادة الجماهيريون، والعلماء والثوريون وأصحاب المشروعات الضخمة. وبذلك انطلقت فكرة التقدم لتستخدم وتنشر بقوة وسرعة، من خلال عمل سادة التاريخ الحديث وصناعه من أمثال: نابليون وفردريك الكبير والملكة فيكتوريا إلى لينين وماوتسى تونج ومحمد على وغيرهم. وقد جرى توسيعها ونشرها من خلال كتابات أنصارها النابهين المتحمسين لها منذ فولتير وداروين إلى سارتر وراسل وبرجسون وغيرهم، وأصبح هناك سجل حافل بالمفكرين والفلاسفة والمنظرين الذين جعلوا من التقدم عقيدة راسخة على مدى أكثر من قرنين. والواقع أن بعض مؤرخى التقدم تمكنوا من تضمين كل مفكر بارز فى التاريخ على قائمة فلاسفة التقدم برغم اختلاف توجهاتهم، مثل: هيوم وسميث وكانط وميل الذين يعلون من شأن العقلانية والحرية والسوق، أو مثل: راسل وفيخته وهيجل وماركس ونيتشه الذين يركزون على المساواة والقوة والدولة.

ويمثل التقدم عمودًا فقريًّا، يمكن الدارسين والمؤرخين من تتبع جذور معارك القرن العشرين الأيديولوجية التى اشترك فيها الجميع، والخلافات المتصلة بالطريقة المثلى لتحقيق وعود المجتمع الصناعى غير المحدودة. وبصرف النظر عن مدى اتساع الفوارق أو العداوات بين هذه الأغلبية الكبيرة من المفكرين المحدثين، فإنهم يمثلون مجموعة متجانسة إلى حد كبير فى تفكيرهم؛ خاصة عندما يعالجون الأفكار الأساسية المتصلة بطبيعة الإنسان والتاريخ فى مواجهة التقدم، وهو ما يتناقض مع المفكرين الأقدمين بصفة عامة ومفكرى العصور الوسطى بصفة خاصة، الذين كانوا على طرفى نقيض مع ثقافات هؤلاء، الذين عاشوا فى أرجاء أخرى من العالم، ممن لم ينضموا بعد إلى المجتمع الصناعى، وكذلك أنصار قيم الشعوب القبلية والمحلية ومعتقداتها، الذين لا يثقون فى نوايا التقدم، قبل أن يكونوا مرحبين بأية تضحية.

وعلى الرغم من أن الغربيين لا يشعرون بأن التقدم إيمان بمعنى الكلمة؛ خاصة أن الحروب الطاحنة التى خاضوها هزت إيمانهم بثبات أى يقين، فإن التقدم يظل قوة الدفع الأصيلة للغرب الحديث. وكان لابد للإنسان الحديث من الاقتناع بأن أفكاره وأعماله ترتكز بصفة عامة على كل ما هو عقلانى، ولا تدعمها الرؤيا أو الرؤية أو الحس أو الأمل. لقد شكلت انطلاقات التقدم هويته وشخصيته المتميزة، التى نهضت على الاعتقاد بأن العلم هو الأداة الوحيدة التى تفتح له باب المعرفة على مصراعيه، ودونه يظل رهين كهف مظلم. ومن هذا المنطلق، فإن التقدم الروحى عانى من تراكم المعرفة العلمية والإنجاز التكنولوجى اللذين تجاهلا معناه وجوهره واتجاهه وأصبح عرضة للإهمال وسوء المعاملة، ولذلك عجز الإنسان عن أن يكون حكيمًا بمعنى الكلمة فى الوقت الراهن؛ خاصة وأن طوفان المعرفة الذى يغرقه بأمواجه المتلاطمة طمس كل قدراته على التأمل والتفكير فى جوهر الأمور.

والتقدم لا يجلب السعادة بالسرعة التى قد يتصورها بعض البشر؛ إذ إنه نادرًا ما يمكن للشخص أن يتمتع بالتقدم أثناء حياته، وإن كان يأمل أن تتمتع به ذريته. ويعبر خوسيه ماريا سبرت عن هذا الوضع بقوله إن المؤمن بالتقدم يقع فى نوع من الكونفوشية المقلوبة، أى عبادة الذرية وليس الأسلاف. واليوم يواجه هذا الإيمان بالتقدم تحولًا مأسويًّا، يبدو صادمًا من مجرد نظرة عابرة للأوضاع، التى يمر بها العالم المعاصر. لقد أصبح مجد التضحية من أجل عالم أفضل للأجيال القادمة معرض لخطر التحول إلى العكس؛ أى الخوف من عدم توريثهم أى شىء سوى حالة من الفوضى، والشعور بالذنب المصاحب لهذا التوقع المأسوى.

ومع دراسة العقلية التى تباشر إدارة الأنظمة الجديدة، يمكن أن يتضح أن الإيمان بالتقدم لم يعد بقوة الدفع التى افتتح بها عصره، بل إنه يبدو أنه يحارب جولته الأخيرة فى التاريخ، الذى لم يعد ينتج سوى الآلام والكوارث والنكبات فى هذا الزمن الغريب. وهذا هو رأى العلماء، الذين هلل أجدادهم وآباؤهم لحلول عصر التقدم بصفته الخلاص

الأخير للبشر، فهم الآن يندبون الحظ العاثر للأجيال الحالية والقادمة، التى تشهد الآلاف من «الآثار الجانبية»، التى ترسخ بعضها بعضًا بقوتها العاتية المدمرة، وتخلق شكوكًا مخيفة فى إمكان إنتاج المزيد من إنجازات التقدم الإيجابية فى أرجاء العالم. كما أن من يريدون المزيد من تطور النماذج العالمية فى أجهزة الكومبيوتر التى يعملون عليها، يواجهون أكذوبة المعجزات التكنولوجية، عندما يكتشفون أن التقدم المبرمج أقل كفاءة من «الاستراتيجية الثقافية» للنحل، والتى اكتشفها علماء الأحياء مؤخرًا، أو عندما يتعلق الأمر بالتكيف البيئى، الذى يبدو أقل «تقدمًا» على سبيل المثال من استراتيجية سكان أستراليا الأصليين، وبذلك لم يعد أحد يؤمن بحلول زمن اليوتوبيا أو المثالية الإلكترونية، بل إن البعض يرون المستقبل على أنه زمن لا يلوح فيه سوى الكوارث التي لا يمكن حصرها. إن سهم الزمن وهو مؤشر الإيمان بالتقدم، يقوم الآن بتغيير زاويته؛ فى حين تبين «دوائر التغذية الاسترجاعية» على شاشة الكومبيوتر طرق العمل المخيفة «للآثار الجانبية». وفيما يتعلق بهذه الرؤية، لم تعد شئون البشر تحتل مركز السياسة، التى حلت محلها المتطلبات المجردة الخاصة بالحفاظ على الأنظمة، كما يحددها خبراء التقدم الجدد. ويبدو أن فكرة التقدم سوف تبتعد كثيرًا عن تحقيق آمال المؤمنين بها، ويمكن أن تعنى فى النهاية مجرد تحاشى الأسوأ، إذ إن الآمال الكبار التى واكبت مراحل التقدم أصبحت تتضاءل بسرعة مخيفة.

لقد أثبتت الأيام أن التقدم كان وهمًا، ولكنه كان وهمًا ضخمًا بلا حدود بحيث لم يصدق أحد أنه وهم على الإطلاق؛ فقد كان يحتوى على ما يزيد كثيرًا عما جرؤ أى إنسان على أن يحلم به، وهو العدل والاستمرار على الأرض وإثبات الذات ومواصلة الحياة بكل تحدياتها والتصدى لكل ما يهدد كيانه وغير ذلك مما أعتبر سبيلًا عظيمًا للإنجاز؛ فقد نجح الإنسان الحديث فى اكتساب الثقة والرسوخ عن طريق إثبات الذات، وهى الثقة التى يشعر بها الساعى الحر القوى وراء الإنجاز الذى يضاهى الإعجاز، ولكن يبرهن على أن التقدم هو حكم البشر، وليس النحل الذى أذهل الناس بإعجازه التنظيمى لشئون لحياته ووجوده، لكنه لا يعرف التقدم، ولن يعرفه لأنه خاصية قاصرة على الحياة البشرية.

لكن ظهور مبادئ ما بعد الحداثة بكل عدميتها وتشاؤمها ورضوخها لتيارات الضياع واليأس المطبق، كان نتيجة مباشرة لفقدان التقدم لقدرته على التوافق مع الواقع وتطويره والإنطلاق به إلى آفاق جديدة، فقد اكتسحته قوى الاقتصاد والتكنولوجيا غير الرشيدة، أو تم اقتياده على الطريق السياسى إلى القيود الشمولية. وعلى الطريق، فقد التقدم معظم الخصائص والمعطيات المشحونة بالأمل الكبير والثراء الفكرى والإنجاز الإبداعى؛ مما دفعه إلى خوض مجالات الخيال العلمى الذى يوحى بأن المستقبل لايزال مبشرًا بالإنجاز العلمى والعملى. وهذا الخيال هو فى النهاية مجرد خيال، ومع ذلك فهو يحمى الغرور الأعمى الخاص بعالم ما بعد الحداثة، وخاصة فقاعته الكبرى من أن تنفجر، حتى لا يتعرى الواقع وتبدو حقيقته الكابوسية.

ويعد الفكر السياسى النقدى الجاد بمثابة العدو الأول لأوهام الحداثة، التى أصبح التقدم فى طليعتها؛ لإصرار هذا النقد السياسى على إثارة كل الشكوك الممكنة عن المعنى والمدلول. ذلك أنه لم يتقبل اختزال التقدم إلى خيالات العلماء التى تستهين بعقول البشر عندما تصل إلى مستوى خيالات الأطفال، بتحريف الواقع وتجريف التربة الفكرية؛ مما جعل الإيمان بالتقدم فى هذا العصر مجرد حصن للحماقة المعاصرة من المخاوف المتعددة والمرعبة، المرتبطة بالفناء نتيجة الأسلحة الحديثة، والنمو الاقتصادى، والفقر الثقافى. لقد انكمش كيان الإنسان المعاصر إلى ثقة فارغة حمقاء، من خلال الغيبوبة الذهنية الخاصة بالأفكار المجردة والإبداعات التكنولوجية، التى اكتسبت حياة خاصة بها.

هنا يُفرض سؤال كابوسى ثقيل نفسه على أنفاس البشر المحدثين، ويبهظ كاهلهم عندما يحاولون الإجابة عنه. سؤال يدوى كصرخة فى واد أصيب سكانه بالصمم، وهو: أين الإنسان من كل هذا التيه والضياع؟! وكانت الإجابة المأسوية التى اقتنصتها تيارات ما بعد الحداثة النقدية تتمثل فى افتراض مهين بأن الإنسان هو مجرد شكل من أشكال الحياة، وهو الذى منح نفسه كيانًا أو حجمًا كبيرًا مصنوعًا من مادة الأوهام، التى ارتاح إليها وأدمنها. وكلما كان أصعب على الإنسان الاعتراف بأن ما أنجزه على أرض الواقع لم

يجعله أفضل كثيراً، كان من الصعب عليه الاعتراف بواقعه الفعلى، وهو باستمرار واقع مأسوى. وأضعف الإيمان أن يوحى لنفسه بأنه لا يزال يملك القدرة على تغيير هذا الواقع، وإذا واجه حقيقة عجزه عن القيام بهذا التغيير، فليس أقل من أن يتناسى أو ينسى هذا الواقع كأنه غير موجود.

ومن المتوقع أن يزيد عدد اليائسين من التقدم كثيراً؛ لأن أوضاع البشر تسير من سيئ إلى أسوأ؛ خاصة وأن الإيمان بالتقدم داخل الإنسان الحديث ترسخ بطريقة غير واعية إلى حد أنه لم يعد واعيًا به، مثلما لا تكون السمكة واعية بالماء إلى أن تسحب منه. وكما هو حال السمكة خارج الماء، فإنه لا يمكن إدراك أهمية إيمان البشر بالتقدم فى النهاية، إلا بعد الخروج منه، مما يذكرنا بنظرية الفيلسوف الألمانى شوبنهاور فى أن السعادة قيمة سلبية لا يشعر الإنسان بها إلا عندما يفقدها. لكن الإشكالية بالنسبة للتقدم تختلف فى نوعية السعادة، التى يحققها؛ لأنها مفتقدة إلى حد كبير رغم وجودها المادى الملموس، ذلك أن حمى المنافسة المواكبة دائمًا للتقدم الذى هو فى حقيقته صراع لا يتوقف نحو التفوق الذى يسعد به الإنسان لفترة وجيزة وعابرة عندما يحققه، لكن سرعان ما تتلاشى سعادته؛ لأن الصراع المحموم لا يمنحه فرصة لالتقاط الأنفاس.

هذه هى المهمة التى ينهض بها النقد السياسى، الذى يتوغل فى الجانب المظلم من كل ظاهرة سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية تبدو براقة ومبهرة، لدرجة أنها تستعصى على النقد والتحليل والتفسير والتفكيك لدى جماهير البشر، الذين لم يتدربوا أساسًا على تنمية العقلية النقدية، التى تساعدهم على ممارسة التفكير العلمى والمنطق المتسق والرؤية الموضوعية والقدرة على فتح الآفاق على كل الاحتمالات والتوقعات؛ بحيث ترسم خريطة تحدد معالم الطرق نحو المستقبل، سواء أكان هدفها دراسة التقدم أم التخلف أم التنمية أم التخطيط أم التكنولوجيا، أم غيرها من الظواهر والكيانات المميزة للحياة المعاصرة.

الفصل الرابع

إدمـــان العبـــودية

فى القـرن السـادس عشر، نبـغ مفكـر فـرنسى فى تقـديم تحليـل فى منتهـى العمـق والشمول لظاهرة الطغيان، التى تـؤدى إلى انتشـار مـا يمكـن تسـميته بإدمـان العبوديـة، مفسرًا السبب أو السر فى أنه كيف لهذا العدد الذى رصده من الناس والمدن والبلـدان، أن يحتملوا فى حالات كثيرة طاغيًا واحدًا، لا يملك من السلطان إلا ما أعطوه، ومن القدرة على الأذى إلا بقدر احتمالهم للأذى منه؛ أى أنهم يرتضون أن يكونوا عبيدًا له تحت رحمته.

والقضية التى طرحها المفكر الفرنسى ايتين دى لابويسيه، (المولود فى عـام 1530)، أى قبل أربعة قرون، وتمكـن مـن أن يحسـمها فى دراسـة مكثفـة ومركـزة بعنـوان «مقـال فى العبودية المختارة» التى انتهى منها فى نفس عام وفاتـه (1562)؛ أى أنـه لم يـتخط الثانيـة والثلاثين من عمره، لكن إبداعه الفكرى فى هذه الدراسـة، تـرك أثـرًا عميقًـا فى النظريـات السياسية، بعد أن أصبح مرجعًا لا يمكـن تجاهلـه فى العلـوم السياسـية، التـى تعـالج كـل قضايا الديمقراطية والحرية والعبودية والكرامة الإنسانية بصفة عامة عبر التاريخ؛ ذلك أن القضية التى عالجها لابويسيه أصبحت من القوانين، التـى يمكـن تطبيقهـا عـلى كـل زمـان ومكان. يقول متسائلًا:

«كيف نسمى ذلك؟ أن نرى عددًا لا حصر له من الناس.. لا أقول يُحكمون بل يستبد بهم.. نراهم يحتملـون السـلب والنهـب وضروب القسـوة، لا مـن جـيش ولا مـن عسـكر أجنبى، بل من واحد منهم.. هو فى معظم الأحيان أجـبن فـرد فى الأمـة، لا ألفـة لـه بغبـار المعارك، وإنما بالرمل المنثور على الحلبات. إن لكل رذيلة حدًّا تأبى طبيعتها تجـاوزه. فلقـد يخشى اثنان واحدًا، ولقد يخشاه عشرة. أما ألف أو مليون، فذلك نوع مـن الرذيلـة، لـيس فى اللغة كلمة يمكن أن تخفى قبحه أو بشاعته».

وقد ترجم مقال لابويسيه إلى شتى لغـات العـالم لدرجـة يصـعب حصرهـا، سـواء فى

كتب خاصة به، مع مقدمات ضافية من المترجمين أو ضمن دراسات استندت إلى معظم ما جاء فيه. وفى اللغة العربية كانت أفضل ترجمة للمقال أو الدراسة مع مقدمة وهوامش، ما قدمها الباحث المصرى الضليع مصطفى صفوان، الذى أتاح للباحثين والدارسين العرب مادة علمية ونصية لكل المتخصصين فى الفكر الإنسانى والنقد السياسى، الذى بلور لابويسيه أهم ركائزه ومنطلقاته ورؤاه للنقاد السياسيين، منذ أكثر من أربعة قرون؛ إذ كان فى طليعتهم بهذا العمل النقدى والتحليلى والتفسيرى المتفرد، ولو كان العمر قد امتد به أطول مما عاشه، لكان من الممكن أن يضيف إلى الفكر السياسى ثروة، بل ثورة نقدية تفرض ظلها على كل من جاءوا بعده. فقد كان أول من قنن لمفهوم «العصيان المدنى» كوسيلة من جانب الشعب لمقاومة العبودية التى تبهظ كاهله؛ إذا لم يكن هناك من سبيل غير ذلك. ولذلك يوجه حديثه إلى كل الشعوب على اختلاف أنواعها فيقول:

«فإذا لم يصنع الشعب ذلك، فإنه هو الذى يقهر نفسه بنفسه ويشق حلقه بيده؛ لأن الطغاة كلما نهبوا طمعوا، وكلما دمروا وهدموا ازدادوا جرأة وإقبالًا على الفناء والدمار. إن الطاغية لا يملك شيئًا فوق ما يملكه أقل الناس، فهو يتبصص بعيون الآخرين، ويصفع بأكف بعض ممن التفوا حوله، ويدوس بأقدام من تواطأوا معه..... إن الشعوب التى لا تقاوم الطغاة هى التى تختار نوع العبودية التى تخضع لها، ليس ذلك لأن العبودية كامنة فى طبيعة الشعوب، ولكن عن طريق القهر والخداع والاستعباد، متى دخل عن هذا الطريق وخضع له جيل من الأجيال، استسلمت له الأجيال التالية استسلامها لوضع طبيعى، لدرجة أنه يصبح عندها عادة أو طبيعة ثانية لا غرابة فيها».

ويتساءل لابويسيه: «هل معنى ذلك أن العبودية متى تأصلت، تحت ضغط القهر والخداع، طمست لدى الشعوب رغبتها الطبيعية فى الحرية؟!» ولا يترك لابويسيه قارئه فى حيرة؛ لأنه سرعان ما يجيب عن تساؤله قائلًا: «إن الرغبة فى الحرية لا يمكن أن تضيع ضياعًا تامًّا، ولكنها تستتر خلف النسيان والتجاهل الذى يغذيه الطغاة حيث يواصلون خداعهم وقهرهم دون أية مقاومة». لكن لابويسيه يؤمن بأن خداع الشعوب لأنفسها،

لا يقل عن خداع الحكام لها، وأنها تسرع إلى قبول الخداع والتغرير بها إسراع السمك إلى الطُّعم. وهكذا يتكرس الطغيان وينجح الطغاة فى تغذية تجاهل الشعب ونسيانه لمعنى الحرية، عن طريق مقاومة الثقافة والتنوير، والتغرير به بإغراقه فى الألعاب والولائم والمواكب والمهرجانات. ثم يضع لابويسيه يده على السر الحقيقى للطغيان فى كتابه «مقال فى العبودية المختارة»، فيقول:

«إن الطاغية يستأثر فى البداية بطاعة خمسة أو ستة، ممن انبهروا به انبهار الفراشة بالنار المحرقة، يتقربون إليه أو يقربهم منه ليكونوا شركاء جرائمه وخلان ملذاته وقواد شهواته ومقاسميه فيما نهب.. هؤلاء الستة يدربون رئيسهم على القسوة نحو المجتمع لا بشروره وحدها، بل بشروره وشرورهم معًا. هؤلاء الستة ينتفع فى كنفهم ستمائة، ثم هؤلاء الستمائة يذيلهم ستة آلاف تابع، يوكلون إليهم مناصب الدولة ويهبونهم حكم الأقاليم، وما أطول سلسلة الأتباع بعد ذلك. وهكذا نرى كيف يخترق الاستعباد المجتمع كله من أعلاه إلى أسفله».

ويحرص لابويسيه على إلقاء الأضواء الفاحصة على المحنة، التى يعانى منها الحب كقيمة إنسانية ضرورية للحياة الاجتماعية القويمة؛ إذ يحول الاستعباد والطغيان المجتمع إلى صحراء حارقة لأية تطلعات، يمكن أن يهفو إليها الحب فى القلوب. فالطاغية لا يلقى الحب أبدًا مهما تعددت مظاهره الزائفة حوله، كما أنه لا يعرف الحب أبدًا، ولا مكان للصداقة فى قلبه حيث الخيانة والقسوة والجور بدلاً منها. والأغرب أن الناس لا تتعظ، ولا تقول ما قاله الثعلب للأسد الذى اصطنع المرض: «كنت أزورك طواعية فى عرينك، لولا أننى أرى وحوشًا تتجه آثار أقدامها إليك ولا أرى أثرًا لها يعود».

والظاهرة التى تصل إلى العبقرية فى مواجهة لابويسيه للاستعباد أنه لم يكن يائسًا على الإطلاق، مهما بدت الطرق مسدودة والدوائر مفرغة والمتاهات عند كل منحنى. كانت قدرته على النقد السياسى مذهلة، لدرجة أنه يواصل توليد الأفكار من بعضها حتى يصل إلى محصلة جديدة، لم تكن تخطر ببال أحد. وقد تجلت عبقريته النقدية فى التوغل فى كل

دهاليز وكهوف وحنايا العلاقة بين الحاكم والمحكوم؛ خاصة فى تقنينه لمفهوم العصيان المدنى، وحرص الإنسان على حقه الطبيعى فى مواصلة الحياة الكريمة. ولذلك أصر لابويسيه على تكرار تحليله لما يدور داخل الطاغية حتى يبدو باطنه الأسود البشع أمام الشعب جهارًا نهارًا، ويكشف عوراته التى تجعل منه فى أحيان كثيرة مجرد دمية من قش، وإن كان ظاهره يوحى بعكس ذلك تمامًا. يصفه بقوله:

«هذا الطاغية ليس جبارًا كما يتصور الكثيرون؛ بحيث يحتاج الموقف إلى محاربته وهزيمته، فهومهزوم فى جوهره وحقيقته، ولذلك يكفى ألا يستكين الشعب لاستعباده. ولا الأمر يحتاج إلى انتزاع شىء منه بل يكفى الامتناع عن عطائه، وحتى لو أراد الشعب ألا يتحمل مشقة السعى وراء ما فيه منفعته، فإن كل ما يقتضيه الأمر هو التوقف عما يجلب له الضرر. إن الشعوب إذًا هى التى تترك القيود تكبلها، أو قل إنها تكبل أنفسها بأنفسها ما دام خلاصها مرهوبًا بالكف عن خدمته؛ فالشعب هو الذى يقهر نفسه بنفسه ويشق حلقه بيده، وهو الذى يملك الخيار بين العبودية والحرية، ولكنه يدير ظهره للحرية ويسلم نفسه للعبودية والقيد. فهو المنقاد لمصابه أو بمعنى أدق يسعى إلى حتفه بظلفه، دون أن يعى أن من أوجب الأمور عليه أن يحرص أشد الحرص على حقه الطبيعى، الذى يتجسد فى حريته».

وتتجلى ثقافة لابويسيه الشاملة فى استيعابه النقدى والتحليلى لكل معالم الفكر السياسى عبر التاريخ، فمثلًا استطاع أن يوظف نظرية الحق الطبيعى خير توظيف فى بلورة منظوره إلى العبودية المختارة. وكان أول نص تشريعى، صاغ فكرة القانون أو الحق الطبيعى هو «موسوعة القانون الرومانى»، التى قام بجمعها وتبويبها وتعريف موادها الأساسية والإشراف على تحريرها، بأمر من الإمبراطور جوستنيان، أكبر فقهاء القانون فى عصره: تريبونيان. وكانت أول مقولة تصدرت هذه الموسوعة، تعلن أن «قانون الطبيعة هو القانون الذى غرسته الطبيعة فى جميع المخلوقات»، ثم تستفيض الموسوعة فى إبراز التفرقة بين هذا القانون المسمى أيضًا باسم «قانون كل الشعوب»، و«قانون الدولة» أى

القانون الخاص بكل دولة على حدة، ثم تعليل هـذه التفرقـة مـن منطلـق: «إن ضرورات الحياة الإنسانية بمطالبها قد أدت بشعوب العالم إلى سن شرائـع معينـة فى إطـار الحـروب التى نشبت بينها، وأسر البعض الذين صاروا عبيدًا خلافًا لقـانون الطبيعـة. فالنـاس طبقًـا لقانون الطبيعة قد ولدوا أحرارًا فى البدء، فى حين تصدر جميع العقود عن قـانون الدولـة، سواء تعلق الأمر ببيع أو إيجار أو شركة أو إيداع أو قرض أو غيره».

ولقد استعاد مفكـرو العصـور الوسـطى، الـذين لم تكـن فكـرة الدولـة عنـدهم غـير متبلورة؛ لأنهـم إنمـا كـانوا يشـهدون دولًا جديـدة آخـذة فى النشـوء عـلى أنقـاض الدولـة الرومانية المندثرة، استعادوا فكرة القانون الطبيعى كمحاولة لحسم إشكالية حيرتهم كثيرًا، وتمثلت فى هذا السؤال: «كيف يمكن ألا يكون القانون إلا بالدولة، ومـن أجلهـا وفى ظلهـا، وألا تكون الدولة إلا بالقانون ومن أجله وفى ظله؟». ومن هنـا كانـت بدايـة التفرقـة بـين «القانون الطبيعى» و«القانون الوضعى»، ومن خلال تحليل معطيات هذه التفرقة، يصـل لابويسيه كناقد سياسى من طراز قل أن نجد مثيلًا له، إلى قمـة التقنـين الموضـوعى، الـذى يمسك بتلابيب البدهيات التى يسـعى كبـار الفلاسـفة لاتخاذهـا منطلقًـا، يصـمد للجـدل والسفسطة التى تحاول خلخلة قواعدها. يقول لابويسيه:

«إنه لأمر لا أظن أن الشك يتطرق إليه إننا لو كنا نعيش، وفقًـا للحقـوق الممنوحـة لنـا من الطبيعة والدروس التى تُلقننا إياها، لكنا طيعين للوالدين بالطبع، خاضعين للعقـل، غـير مسخرين لأى إنسان مهما كان؛ فالطاعة التى يحملهـا كـل منـا لأبيـه وأمـه، دون أن يهديـه إليها إلا صوت الطبيعة، أمر تشهد عليه كل الناس، كل من خـلال نفسـه وذاتـه. أمـا العقـل وهل يولد معنا أم لا، فمسألة لم تتخلف مدرسة من المدارس الفلسفية عن الخوض فيها، ولا أعتقد أننى أُجانب الصواب، عندما أقول إن فى نفوسنا بذرة طبيعيـة مـن العقـل تزدهـر فى شكل الفضيلة، إذا تعهدناها بالنصيحة الطيبة والقـدوة الحسـنة، ولكنهـا عـلى النقـيض مـن ذلك كثيرًا ما تغلبها الرذائل فتذبل وتموت. غـير أن الشىء المحقـق يتمثـل فى أنـه إذا كـان فى رحاب الطبيعة عنصر واضح، باد للعيان ولا يجـوز أن نعمـى عنـه، فهـو أن الطبيعـة، وهـى

صنعة الصانع الأكبر وأداته فى الكون، قد سوتنا جميعًا على شبه واحد حتى لكأنها، إذا جاز التعبير، قد صبتنا فى القالب نفسه؛ حتى يعرف كل فى الآخرين رفاقه أو بالأحرى إخوته.

وإذا كانت الطبيعة وهى توزع هباتها قد منحت البعض ميزة جسدية أو عقلية، وإذا كانت رغم ذلك، لم تتركنا فى هذه الدنيا كأننا فى حقل مغلق، ولم تفوض الأقوياء والماكرين بافتراس الضعفاء كقطاع طرق أطلق سراحهم فى الغابة؛ لأن القانون الطبيعى لهم بالمرصاد، فذلك دليل على أنها عندما أعطت البعض نصيبًا أكبر والبعض الآخر نصيبًا أصغر، لم تكن تهدف إلا إلى أن تترك المجال للتعاطف الأخوى؛ حتى يظهر وجوده ما دام البعض يملك القدرة على العطاء والبعض الآخر الحاجة إليه. فإذا كانت هذه الأم الطيبة قد جعلت لنا من الأرض قاطبة سكنًا، وأنزلتنا جميعًا بالمكانة نفسها، وهيأتنا على نموذج واحد؛ لكى يتسنى لكل منا أن يتأمل نفسه ويقترب من معرفتها فى مرآة الآخرين، وإذا كانت قد وهبتنا جميعًا تلك الهبة الكبرى، هبة الصوت والتكلم حتى نزداد تعارفًا وتآخيًا وحتى تتلاقى إرادتنا بالتعبير المتبادل عن أفكارنا، وإذا كانت قد اجتهدت بكل السبل؛ حتى توثق عرى التحالف والتواصل بيننا، وإذا كانت قد بينت فى كل ما تصنع أنها لا تهدف إلى توحيدنا جميعًا، بقدر ما تهدف إلى أن نكون جميعًا آحادًا، فقد ارتفع بذلك أى شك فى أننا جميعًا أحرار بالطبيعة، ما دمنا رفاقًا، ولم يعد من الممكن أن يدخل فى عقل عاقل أن الطبيعة قد حكمت علينا بالعبودية، بينما هى قد ألفت بيننا».

وبالمنطق القوى المتماسك، يتخذ لابويسيه من المقارنة بين الإنسان والحيوان فى مواجهة كل منهما للعبودية، ما يدل على أن القانون الطبيعى لا يفرق بينهما؛ إذ إن ضرورة الحرية للحيوان لا تقل أبدًا عن ضرورتها للإنسان، بل إن مقاومة الحيوان للعبودية تبدو أعنف وأشد مراسًا عن مقاومة الإنسان فى حالات كثيرة تثبت استسلامه لها، رغم أن الإنسان يتمتع بعقل لا يملك الحيوان مثيلًا له. وفى هذا يقول لابويسيه:

«إن الجدل فيما إذا كانت الحرية حقًّا طبيعيًّا أم لا، لن يكون إلا تحصيل حاصل،

ما دمنا لا نستعبد كائنًا دون أن نلحق الأذى به، وما دام الظلم هو أشد الأشياء كراهةً إلى الطبيعة، التى هى مستودع العقل بصفته إدراك الإنسان لها. وهذا يدل على أن الحرية شىء طبيعى، كما يدل أيضًا على أننا لا نولد أحرارًا فحسب، بل نحن أيضًا مفطرون على رغبة الدفاع عنها. ولعل من المفارقات المتفجرة بالسخرية أن الحيوانات التى لا تمت إلى المدنية بصلة، تُعلم البشر بسلوكها أن أى كائن حى يعجز عن مواصلة الحياة الحقيقية، إذا كان فاقدًا لحريته، بل إن الكثير منها لا يكاد يقع فى الأسر إلا ويموت إن عاجلًا أو آجلًا... وهى لا تستسلم للأسر حتى نقتنصها، إلا بعد أن تظهر أشد المقاومة بالأظافر والقرون والأقدام معلنة بذلك مدى عشقها لما ستفقده... ولما كانت الحيوانات التى جبلت لخدمة الإنسان، لا تستطيع أن تألف العبودية دون أن تبدى رفضها لما سوف تخسره، فما هى تلك الرذيلة التى استطاعت طبيعة الإنسان، وهو وحده المولود حقيقة ليعيش حرًا، وأن تجعله ينسى ذكرى وجوده الأول، وينسى الرغبة فى استعادته؟».

وتتجلى عبقرية النقد السياسى عند لابويسيه فى تحليله لأصناف الطغاة الذين يقسمونهم إلى ثلاثة أصناف، وهو تقسيم لا تزال له أصداء ومسارات فى عالم اليوم، رغم مرور أكثر من أربعة قرون عليه؛ مما يؤكد أن البشر لا يتغيرون كثيرًا مهما مضى بهم الزمن، كما يدل على المنهج العلمى والتصنيف النقدى للممالك والأمم، اللذين قنن لهما لابويسيه، واستطاعا أن يصمدا كل هذا الزمن، وأن يدخلا فى باب البدهيات، التى لا تقبل الشك أو التفنيد أو الدحض. وتتمثل هذه الأصناف الثلاثة من الطغاة فى الصنف الذى يمتلك الحكم عن طريق انتخاب الشعب، والصنف الذى يحصل عليه بقوة السلاح، والصنف الذى يرثه فى إطار الوراثة المحصورة فى سلالته. ورغم هذا التقسيم الثلاثى، فإن لابويسيه وجد فى طياته قاسمًا مشتركًا بحيث لا يخضع إلا للطغيان سواء أكان عسكريًا أم ملكيًا أم منتخبًا، كما يصعب وضعه فى سياق تاريخى متسق؛ لأنه خاضع للظروف المتضاربة والمتناقضة؛ والأرضية المشتركة الوحيدة لكل هذه التيارات تتمثل فى الطغيان بأشكاله وأنواعه المتعددة، وإن كان جوهره واحدًا إلى حد كبير عبر التاريخ. ولذلك

عندما يعالج لابويسيه هذه الأصناف الثلاثة، فإنه يكاد يجعل منها منظومة سياسية واحدة رغم تعدد مظاهرها وألوانها، يقول:

«إن من أقاموا حقهم على الحرب، فنعلم جيدًا أنهم يسلكون فى أرض محتلة، وأما من ولدوا ملوكًا فهم عادة لا يفضلونهم قط؛ لأنهم وقد ولدوا وأطعموا على صدر الطغيان يمتصون طبيعة الطاغية وهم رضع، وينظرون إلى الشعوب الخاضعة لهم نظرتهم إلى تركة من العبيد، ويتصرفون فى شئون المملكة كما يتصرفون فى ميراثهم، كل بحسب استعداده الغالب نحو البخل أو البذخ أو الطيش. أما من ولاه الشعب مقاليد الدولة، فينبغى فيما يبدو أن يكون أكثر سلاسة وبساطة؛ نظرًا للعلاقة الوثيقة المتبادلة بينه وبين الشعب. وقد يكون الأمر كذلك على ما أعتقد، لولا أنه ما أن يرى نفسه يرتقى مكانًا يعلو به الجميع وما أن يغريه هذا الشىء الغريب المسمى بالعظمة؛ حتى يعقد النية والعزم على ألا ينزاح من مكانه قط. ثم أن هذا الرجل لا يلبث أن يشرع عادة فى إسناد القوة التى سلمه الشعب إياها إلى أبنائه، وما أن يتلقف هؤلاء هذه الفكرة حتى نشهد العجب العجاب، نشهد إلى أى مدى يبزون سائر الطغاة فى جميع أصناف الرذائل، بل فى قسوتهم، دون أن يروا سبيلًا إلى تثبيت دعائم الاستبداد الجديد سوى مضاعفة الاستعباد وطرد فكرة الحرية من أذهان رعاياهم؛ حتى يطويها النسيان رغم قرب حضورها فى ذاكرتهم. والحق أننى أرى بعضًا من الاختلاف بين الطغاة، ولكنى لا أرى قدرة على الاختيار بينهم؛ لأن الطرق التى يستولون بها على زمام الحكم تتعدد، ولكن أسلوب الحكم لا يكاد يختلف: فمن انتخبهم الشعب يعاملونه كأنه ثور يجب إذلاله، ويراه الغزاة كأنه فريستهم، بينما يراه الوارثون كأنه قطيع من العبيد امتلكوه امتلاكًا طبيعيًا».

ويواصل لابويسيه توليد أفكاره النقدية من الأفكار، التى سبقتها فى السياق؛ كى يبلغ أعماقها؛ ولا يترك شاردة أو واردة، إلا ويفحصها لعله يفتح بها آفاقًا جديدة. فمثلًا يصعب عليه أن يصدق أن يرى الشعب متى تم خضوعه، يسقط فجأة فى هاوية من النسيان العميق لحريته إلى حد يسلبه القدرة على الاستيقاظ لاستردادها، ويجعله يسرع إلى

الخدمة صراحة وطواعية حتى ليهيأ لمن يـراه أنـه لم يـخسر حريتـه بـل كسـب عبوديتـه. صحيح أن الناس لا يقبلون على الخدمة، فى أول الأمر، إلا جبرًا وخضوعًا للقوة، ولكـن مـن يأتون بعدهم يخدمون دون أن ينتابهم أسف، ويأتون طواعية ما أتاه السابقون اضـطرارًا؛ ذلك أن من ولدوا وهم مغلولو الأعناق ثم أطعموا وتربوا فى ظل الاسـتعباد دون نظـر إلى أفق أبعد، يقنعون بالعيش مثلما ولدوا. ثم أنه لما كان التفكير فى حال مختلفة أو فى حـق آخر لا يطرأ على بالهم، فإنهم يأخذون حال مولدهم مأخذ الأمـر الطبيعـى. ولا جـدال فى أن للطبيعة نصيبًا كبيرًا فى توجيهنا حيث تشاء، وأننا نولد عـلى مـا تـدخره لنـا مـن فطـرة حسنة أو سيئة، ولكن لا مناص من التسليم بأن سلطانها علينا يقـل عـن سـلطان التعـود؛ لأن الاستعداد الطبيعى مهما حسـن يـذهب هبـاء إذا لم نتعهـده. إن طبيعـة الإنسـان أن يكون حرًّا مدفوعًا برغبة فى هذا الاتجاه لا يستطيع مقاومتها، ولكن من طبيعتـه أيضًـا أن يتطبع بما نشأ عليه.

ويرى لابويسيه أن التعود يعتبر المدخل الرئيسى لكل من يقع تحت وطـأة العبوديـة دون أن يشعر بثقلها، بل يحملهـا عـلى كاهلـه فى مجيئـه وذهابـه وكأنهـا أصـبحت شـيئًا عضويًّا فى شخصيته، فليس هناك ما يقلقه بسببها؛ إذ إنه اختارها بمحض إرادته، التى هى فى حقيقتها غيبوبة تطمس الوعى. ومما يزيد الطين بلة أن السنين لا تجعل من العبوديـة حقًّا وإنما تزيد المأساة استفحالاً وانتشارًا بين الجماهير، مثل عدوى الوباء، التـى إذا بـدأت فإن ضحاياها من مختلف الأعمار يكونون جماعـات تتكـاثر بمـرور الأيـام. لكـن الظـاهرة البشريـة الجـديرة بـالاحترام والتقـدير والتسـجيل، أن العبوديـة مهـما انـتشرت كالنـار فى الهشيم، فهى تظل خاضعة لقانون القوة والمقاومة الـذى يحكـم كـل تفـاعلات وتطـورات الحياة سواء بالسلب أو بالإيجاب. وطبقًا لهذا القانون فإنـه آجـلًا أو عـاجلًا، يظهـر أفـراد ولدوا باستعداد يجعلهم يشـعرون بوطـأة العبوديـة، وتجتـاحهم إرادة لا تقـاوم لمواجهـة التبعية والخضوع. ويصفهم لابويسيه بأنهم:

«أولئك الذين إذا ملكوا فهمًا نافذًا ورأيًـا بصـيرًا وفكـرًا نقـديًّا وانصـقلت عقـولهم، لم

يكتفوا كما يفعل العامة بالنظر إلى مواطئ أقدامهم، دون التفات إلى ما أمامهم وما وراءهم، ودون أن يتذكروا وقائع الماضى؛ ليسترشدوا بها فى الحكم على المستقبل والوعى بالحاضر. فهم الذين نضجت عقولهم بطبيعتها، فزادوها بالدراسة والمعرفة والتفسير وعيًا وعمقًا. وهم يشرعون فى كفاحهم فى ظروف صعبة، سلب فيها الطاغية كل حرية: حرية العمل وحرية الكلام بل وحرية الفكر إذا أمكن. ولعل السبب الأول الذى يجعل الناس ينصاعون طواعية للعبودية هو أنهم يتشربونها منذ ميلادهم فى مناخ اجتماعى مشبع بها، بالإضافة إلى سبب آخر يتمثل فى أن الناس يسهل تحولهم، تحت وطأة الطغيان، إلى جبناء مخنثين مما يؤدى بالتالى إلى زوال قيم أخلاقية حيوية وضرورية للحياة القويمة، وفى مقدمتها الشهامة، التى لا تحتمل وطأة العبودية، إذ إنه دون الحرية، لا تجد الشهامة هواء تتنفسه».

وكتاب لا بويسيه «مقال فى العبودية المختارة» زاخر بالأمثلة والنماذج والمواقف والأحداث والشخصيات التاريخية، شرقًا وغربًا، يؤكد بها الأدلة العلمية على ما أورده من تحليلات وتفسيرات فلسفية ونظرية وثقافية. وكانت كلها من باب الثوابت التاريخية؛ بحيث يمكن تطبيقها على مجريات الأمور السياسية، ونحن فى مطلع القرن الحادى والعشرين؛ نتيجة لفكره النقدى الثاقب، الذى يجتهد فى البحث عن القوانين والقواعد والدوافع والتفاعلات، التى يمكن أن تؤدى إلى النتائج المتشابهة، مهما باعدت العصور والقرون فيما بينها. فالإنسان هو الإنسان بخصائصه المتميزة، والزمان هو الزمان بتفاعلاته المتولدة عن حركته التى لا تتوقف؛ ولذلك يستشهد لابويسيه بشخصية ملك الفرس كسرى فى القرن السادس قبل الميلاد، الذى ابتكر من الحيل والألاعيب السياسية والاجتماعية ما مكنه من إصابة شعبه بغيبوبة لذيذة، جنبته الكثير من المتاعب التى كان من الممكن أن يثيرها الشعب، لو لم يجد ما يشغل بها وقت فراغه. وهذه الغيبوبة هى أخبث أنواع العبودية؛ لأنها تنطوى على كل المشهيات والمغريات التى يدمنها الناس فيعشقونها، بل ويمكن أن يعشقوا مليكهم، الذى قدمها إليهم، وشجعهم على ممارستها بمنتهى الحماس. يقول لابويسيه:

«إن هذا التحايل من قبل الطغاة على التغرير برعاياهم لا يمكن أن يتجلى على نحـو يفوق تجليه، فيما صنع كسرى إزاء مملكة ليديا فى آسيا الصغرى؛ إذ دحر أهلهـا واسـتولى على عاصمتهم سارد وأسر كريسوس ملكهم الذى ضربت بثرائه الأمثال وعاد بـه إلى بـلاده فبلغه أن أهل سارد قد ثاروا. وكان يستطيع أن يسحقهم، لكنه رفـض تـدمير مدنيـة فـاق جمالها الأوصاف، كما أنه لم يكن يريد أن يخصص لها جيشًا لحراستها؛ فتفتـق ذهنـه عـن حيلة كبيرة وخبيثة توصل بها إلى تحقيـق هدفـه؛ إذ فـتح بيـوت الـدعارة وأنديـة الخمـر وقاعات الألعاب الجماهيرية، بل وأعلن أمرًا ملكيًا يحض السكان على الإقبـال عـلى هـذا كله. فكانت له من هذه الحيلة حامية منيعة، أغنته إلى الأبد عن أن يحارب أهـالى ليـديا. فقد انصرف هؤلاء المساكين البؤساء المخدوعون إلى التفنن فى اختراع الألعاب من كل لـون وصنف، وتدريب القوادين على إدارة بيوت الدعارة، وابتكـار أنـواع جديـدة مـن الخمـور المقطرة من العنب والتفاح والكمـثرى والتـين والـبلح. صـحيح أن أمثـال هـذا الطاغيـة لم يعلنوا صراحة عما يسعون إليه من تخنيث الشعوب، ولكن مـا فعلـه كسرى كـان منهجًـا سار عليه الآخرون من الطغاة خفية، دون الكشف عن حقيقة أهدافهم.

«وإنه لأمر عجيب أن تندفع الشعوب هذا الانـدفاع الجـارف، دون جهـد يـذكر مـن الـذين يقودونهـا سرًا أو علانيـة. يكفـى مجـرد دغـدغتها بمشـاهدة المسـارح والألعـاب والمسـاخر والمشـاهد والرقصـات والمصـارعين والوحـوش الغريبـة، والفـوز بالميـداليات واللوحات، ودخان المخدرات التى تدغدغ المشاعر والرغبات. كل هذه وغيرها مـن الحيـل قضت عـلى وعـى الشـعوب القديمـة بإحساسـها بطعـم عبوديتهـا وثمـن حريتهـا وأدوات الاستبداد بها. هـذه الوسـيلة وهـذا المـنهج وهـذه المغريـات هـى مـا تـذرع بـه الطغـاة القدامى؛ حتى تنام رعيتهم تحت سطوة عجرفتهم. هكذا تفقد الشعوب المخدوعة معـالم الطريق، عندما تروق لها هذه الملاهى، وتتسلى بلذات باطلة تخطف أبصارها أو تعشـيها بمعنى أدق، فلا تعى العبودية التى استغرقتها.

«أما الطغاة الرومانيون فقد اكتشفوا اكتشافًا آخر، عُرف باسم موائد العشرات، التـى

كان يلتف حولها أفراد الشعب، عشرة حول كل مائدة، يكثرون من الدعوة إليها فى الأعياد حتى لا يشعر الفقراء والمعدمون والرعاع بالحرمان، فهم لا ينقادون لشىء مثلما ينقادون للذة الطعام الذى يشتهونه، ويعجزون عن الحصول عليه فى أوقات كثيرة. إنهم يرون فى وعاء الحساء أجمل حلم فى حياتهم، ولتذهب مفاهيم الحرية فى جمهورية أفلاطون إلى الجحيم. كان الطغاة يجودون برطل من القمح ونصف لتر من النبيذ ودرهم من المال، وكان أمرًا يدعو إلى الحسرة أن يعلو عندئذ الهتاف: عاش الملك! وحتى هذا الجزء ما كان الطاغية ليجود به عليهم لولا سبقه إلى سلبهم إياه».

وكان لابويسيه يرى أن الجهل فى مقدمة القواعد التى تنهض عليها العبودية التى تزدهر وتترسخ، عندما يخيم الظلام على العقول التى تنطمس معالم الطريق أمامها، وتعجز عن تلمس أى بصيص من الأمل فى الأيام القادمة؛ ذلك كان شأن الشعب الجاهل دائمًا: مفتوح الذراعين للذات العابرة التى يهتبلها لعله يقتنص ما يعوض به حياته الخالية من أية متعة، وكيانه المسحوق تحت نير العبودية، وعجزه عن إثبات وجوده بأى شكل من الأشكال، وافتقاره إلى الإحساس بالظلم والألم، اللذين كان من المفروض أن يتحولا إلى دافعين لوضع الأمور فى نصابها المنشود. ويستشهد لابويسيه بعهد الإمبراطور الرومانى نيرون، الذى حرص على أن يغرق شعبه فى كل أنواع الغيبوبة والجهل والتخلف، وأحاله إلى قطيع من الماشية يتحرك صوب أى اتجاه بمجرد أن يشير إليه بأصبعه، أو يذبح من أفراده أى عدد يشبع شهوته فى سفك الدماء. ولم يكن نيرون استثناء من معظم أباطرة الرومان، الذين وجدوا فى الرعب أفضل سلاح بتار لفرض هيبتهم، سواء على شعبهم فى الداخل أو الشعوب التى احتلوها فى الخارج. فعندما ينضم الرعب إلى الغيبوبة والجهل، تكتمل المنظومة الرهيبة التى تمسك بخناق الشعب، الذى توصد كل المنافذ فى وجهه، ولا يمسك سوى انتظار مصيره المظلم. ويصل النقد السياسى عند لابويسيه إلى قمته، عندما يقدم فى كتابه صورة دقيقة وموحية بمنابع الغيبوبة والجهل والرعب، التى يحرص الإمبراطور على فتح بواباتها على مصاريعها؛ حتى تغرق الشعب كله بين طياتها، وتجعل من العبودية قدرًا لا فكاك منه. يقول لابويسيه:

«إنى لا أرى حتى الآن أحدًا يسمع حديثًا من نيرون، إلا ارتعد بمجرد ذكر اسم هذا المسخ الكريه، هذا الوباء الشنيع القذر الذى لوث العالم أجمع، ومع هذا فلا سبيل إلى إنكار أن هذا السفاح، هذا الجلاد، هذا الوحش الضارى قد مات ميتة لا تقل خزيًا عن حياته، بعد أن تمرد عليه حكام الأقاليم، الذين أشعلوا فى الشعب نخوة الكبرياء والكرامة، فلفظه بكل طبقاته، وعندما لحق به مطاردوه انتحر فى مخبئه وهو يولول غير مصدق لما يحدث له. لكن يبدو أن ثورات الشعب الرومانى كانت طفرات عابرة سرعان ما انطفأت ليعود مرة أخرى إلى ظلمات العبودية، التى اعتادها بل واختارها. وهذا يفسر العجب العجاب، الذى تجلى فى موته، الذى أثار فيما بعد حزن الشعب الرومانى الذى أدمن العبودية، وعاد إليها بعد أن عادت الأمور إلى نصابها، وهذا يدل على أن الإدمان الجمعى أرسخ وأعمق تأثيرًا من الإدمان الفردى، الذى يرتبط بشخص واحد قد ينجح فى التخلص منه. فقد ظل الشعب الرومانى فى الفترة التى أعقبت موته يتذكر ألعابه وولائمه حتى أوشك على الحداد، تمامًا مثل الفقير الذى مات سيده، ففقد بموته مصدر قوته وطعامه».

ويواصل لابويسيه استشهاده بكتب التاريخ، خاصة كتاب «التواريخ» الذى ألفه المؤرخ الرومانى الشهير كورنيليوس تاسيت، وسجل فيه كل المؤامرات والحروب والانقلابات التى ارتبطت بتاريخ الإمبراطورية. ويركز لابويسيه على تاريخ العبودية التى مارسها الأباطرة، فيذكر جمهور قراءه بما صنعه الشعب الرومانى بعد عهد نيرون، حين مات يوليوس قيصر، الذى يصفه لابويسيه بأنه استهان بالقوانين وبالحرية معًا، ويقول عنه بمنظور نقدى واضح:

«إننى لا أرى فى شخصه ميزة ما؛ لأن إنسانيته التى كثر الحديث عنها فى كل موقف ومقام، كانت أبلغ ضررًا من قسوة الوحوش الضارية؛ فالحقيقة هى أن هذا المذاق الحلو المسموم هو الذى سرى فى طعم العبودية لدى الشعب الرومانى، ولكنه ما أن مات حتى شرع هذا الشعب الذى ظلت ولائمه تداعب خياله وعطاياه تتراقص أمام ذاكرته، فى

إنجاز كل ما يمكن أن يفعله لتكريمه، وتكديس المقاعد المنتثرة فى الميدان العام؛ ليوقد منها النار التى تحوله إلى رماد، ثم بنى له نصبًا تذكاريًّا ملقبًا إياه بأبى الشعب، طبقًا لما جاء أعلى النصب، وأبدى له من مظاهر التشريف ما لم يكن ينبغى إبداؤه لحى إلا إذا أردنا أن نستثنى قاتليه. ثم لقب وكيل الشعب، وهو اللقب الذى حرص الأباطرة الرومان على التلقب به الواحد بعد الآخر؛ لما كان لهذه الوظيفة من الحرمة والقداسة، كما أن القانون اقتضاها للدفاع عن الشعب وحمايته فى ظل الدولة. ولا يحسن عنهم صنعًا طغاة اليوم، الذين لا يرتكبون شرًّا مهما عظم، دون أن يسبقوه بكلام منمق عن خير الجماعة وعن الأمن العام. إنه لأمر يدعو إلى الرثاء أن نسمع عن الوسائل التى تذرع بها الطغاة؛ حتى يؤسسوا طغيانهم، وعن الحيل التى لجأوا إليها، دون أن تتخلف الكثرة الجاهلة فى كل زمان عن ملاقاتهم فلا يرمون شبكة إليها إلا ارتموا فيها».

ولا يترك لابويسيه عنصرًا فعالًا فى أطروحته، إلا واقتنصه ويحلله؛ ليبين أن الطغاة كانوا يسعون دائمًا؛ لكى يستتب سلطانهم إلى تعويد الناس على أن يدينوا لهم لا بالطاعة والعبودية فحسب، بل بالإخلاص أيضًا. لكن الإخلاص فى هذا السياق لا يعنى الأمانة والود والتفانى والمساندة والمساعدة فى وقت الحاجة، وإن كان ظاهريًّا يبدو كذلك، ولكنه فى حقيقة أمره نوع من التبعية الانتهازية وركوب الموجة والمظهر البراق الخادع والتظاهر بالتضحية، وغير ذلك من السلوكيات، التى ارتبطت عبر التاريخ بالحياة فى القصور والعاملين فيها، الذين يجيدون كل أنواع النفاق والرياء والإدعاء والحرص على الوشاية بالمخلصين الحقيقيين حتى يمكن التخلص منهم، وكذلك كان من النادر وجود هؤلاء. وعادة ما يتصور الحكام أن المنافقين هم المخلصون؛ لأنهم لا يسمعون منهم غير معسول القول، فى حين أن المخلصين الحقيقيين قد يواجهون الحكام ببعض الحقائق المرة لمواجهتها ومعالجتها قبل أن تستفحل. لكن الحكام يعتادون التملق والتمجيد والتقريظ والمديح بلا حدود، وغير ذلك من السلوكيات التى يعتبروها دليلًا عمليًّا على الإخلاص. وهذا يعنى أن الحكام يمكن أن يدفعوا ثمنًا غاليًا لهذه العبودية الزائفة، التى يمكن أن تؤدى إلى

خلعهم من عروشهم عندما تسوء الأحوال وتبلغ حدًّا لا يحتمله ضحايا العبودية الفعلية من أبناء الشعب. ومعظم الثورات والانقلابات كانت نتيجة للعبودية، التى تزيد على حدها، طبقًا للقانون الذى يؤكد أن كل شىء يزيد على حده ينقلب إلى ضده. والعبودية ليست استثناء من هذه القاعد. ويصف لابويسيه هذه الأوضاع المقلوبة الزاخرة بالنفاق والتملق، فيقول:

«إن الطاغية يرى الآخرين يتزلفون إليه ويستجدون حظوته، فعليهم لا العمل بما يقول وحسب، بل عليهم أيضًا التفكير فيما يريد، وغالبًا ما يتفننون فى تلمس ما يدور بخلده حتى يرضوه؛ فطاعتهم له ليست كل شىء، بل تجب أيضًا ممالأته والانقطاع له، ويجب أن يعذبوا أنفسهم وأن يستميتوا فى العمل تحقيقًا لأهدافه. وإذا كانت نفوسهم لا تلذ لهم إلا إذا لذت له، فليتركوا أذواقهم لذوقه وليتكلفوا ما ليس منهم وليتجردوا من سليقتهم، وعليهم الانتباه لكلماته وصوته، ولما يبدو عليه من علامات ومن باب أولى لنظراته، لينزلوا عن أعينهم وعن أرجلهم وأيديهم، وليكن وجودهم كله رصدًا من أجل تجسس رغباته وتبين أفكاره. أهذه حياة سعيدة؟ أتسمى هذه حياة؟ هل فى الدنيا شىء أقسى احتمالًا، لا أقول على رجل ذى قلب ولا أقول على لسان حسن المنبت، وإنما على كائن حظى بقسط من الفهم العام أو له وجه إنسان لا أكثر؟ أى وضع أشد تعاسة من حياة على هذا النحو لا يملك فيها المرء شيئًا لنفسه، مستمدًا من غيره راحته وحريته وجسده وحياته؟

«لكنهم يريدون العبودية ليجنوا من ورائها الأملاك، كما لو كان فى استطاعتهم أن يغنموا شيئًا بينما هم لا يستطيعون أن يقولوا إنهم يملكون أنفسهم.. يتمنون لو حازوا الأشياء كأن للحيازة متسعًا فى ظل الطاغية، ويتناسون أنهم هم الذين أعطوه القوة على أن يسلب الجميع كل شىء، دون أن يترك لأحد شيئًا يمكن القول أنه له. إنهم يرون أنه ما من شىء يعرض الناس لقسوته مثل فعل الخير وأنه لا جريمة نحوه تستحق الموت فى نظره كحيازة ما يستقل به المرء عنه. إنهم يرون أنه لا يحب إلا الثروات ولا يرعب إلا

الأثرياء، ومع ذلك يحرصون على السعى إليه سعيهم إلى الجزار؛ كى يمثلوا بين يديه ملأى مكتنزين ولكى يستثيروا جشعه. هؤلاء المقربون كان أولى بهم ألا يتذكروا من غنموا من الطغاة والحياة جميعًا، وكثيراً ما سجل التاريخ سحقهم فى النهاية بأيدى الأمراء أنفسهم فى إطار من مكائد القصور التى لا تنتهى».

وفى نهاية كتابه «مقال فى العبودية المختارة» يوسع ويعمق لابويسيه التنويعات، التى تشكل نسيج أطروحته عن العبودية، لدرجة أنها لا تظل مقصورة على الفلاحين والأجراء والفقراء والمعدمين، بل تعلو وتنتشر بين أغنى طبقات المجتمع، وإذ بأفرادها جميعًا عبيدًا للثروة، بل إن مأساة الإمبراطور نفسه تتجلى فى أنه عبد للسلطة والجاه والسطوة والجبروت لدرجة أن الامبراطور نيرون مات صريعها. فالعبودية تمسك بخناق الجميع بطريقة أو بأخرى. وقد وجد لابويسيه ضالته فى نيرون الذى جمع بين ذروة السلطة وحضيض العبودية، والذى لم يسلم من انحرافه وشذوذه وإجرامه أحد من المقربين إليه سواء أكانوا من أفاضل القوم أم أسافلهم.

ولنبدأ بالقوم الأفاضل الذى كان فى مقدمتهم: سينيكا الفيلسوف الرواقى والأديب المرموق، وبوروس الذى كان معلمًا لنيرون، وتراسياس الذى كان عضوًا فى مجلس الشيوخ. واشتغل ثلاثتهم مستشارين لنيرون، الذى اتهمهم بمنتهى البساطة بخداعه والكيد له، فحكم على بوروس بالسجن أما الآخران فانتحرا. ومن نكد طالع سينيكا وبوروس أنهما كانا قد عرفا الطاغية، فترك لهما إدارة أعماله وهو يكن لهما التقدير والإعزاز، خاصة وأن سينيكا كان قد تعهده فى طفولته بالعلم والثقافة، وكان له فى ذلك ضمان لصداقته، ولكن انتحار سينيكا وتراسياس وموت بوروس فى السجن، شهادة كافية بأنه لا ضمان للفاجر المنحرف حتى مع الفوز بحظوته. وأى ضمان يرتجى من رجل قسًا قلبه حتى شمل كرهه مملكته المذعنة لأمره، ونضبت فيه ينابيع الحب فلم يعد يعرف إلا تدمير إمبراطوريته وإعدام نفسه فى النهاية؟!

وإذا كان هؤلاء الثلاثة ضحايا أخلاقهم الرفيعة وخدماتهم الجليلة، فإن نظرة إلى

سلوك نيرون تجاه الذين فازوا بحظوته واستقروا فيها بأسفل الوسائل، لم يدم عهدهم زمنًا أطول من أفاضل القوم. وفى هذا يتساءل لابويسيه قائلًا:

«من الذى سمع عن حب استسلم له صاحبه بلا حد، عن إعزاز بلا قيد، من الذى قرأ فى أى زمن من الأزمنة عن رجل ولع بامرأة ولعًا عنيدًا لا يلين كولع نيرون بيوبيا؟ ثم دس لها بعد ذلك السم؟! ألم تقتل أمه أجريبينا زوجها كلوديوس حتى تفسح له الهيمنة على الإمبراطورية؟! ألم تبذل ما وسعت، ألم تقبل طواعية على ارتكاب كل إثم إعلاء له؟ ومع هذا ما لبث ابنها هذا، رضيعها، إمبراطورها الذى صنعته بيدها، ما لبث بعد أن جحدها مرارًا أن انتزع حياتها فى النهاية... ألا نعلم هذه النادرة التى فاه بها نيرون عندما رأى صدر المرأة، التى شغف بها بجنون عاريًا، فداعبها بهذه المزحة: هذا العنق الجميل قد يقطف قريبًا لو أردت؟! لهذا كان معظم الطغاة القدامى يلاقون حتفهم على أيدى المقربين إليهم، الذين عرفوا طبيعة الطغيان فلم يستطيعوا الاطمئنان إلى إرادة الطاغية، بقدر ما أخذوا حذرهم من بطشه».

ويحلل لابويسيه جانبًا آخر من مفهومه للعبودية، فيوضح أنه تحت وطأتها لا يوجد الحب أو الصداقة التى يعتبرها قيمة مقدسة وجوهرًا طاهرًا، إذ إنها لا توجد إلا بين الأفاضل، ولا تنهض إلا على التقدير المتبادل وليس بإغداق النعم. فالصديق إنما يأمن إلى الصديق، لما يعرفه من استقامته وصدق طويته وثباته، وغير ذلك من القيم التى لا تهتز فى نظره؛ فلا مكان للصداقة حيث القسوة والخيانة والغدر والغطرسة. فالأشرار إذا اجتمعوا تآمروا ولم يتزاملوا، لا حب يسود بينهم وإنما الخشية، فهم ليسوا بأصدقاء بل هم متواطئون، فهذه هى أخلاق العبيد وإن اتخذت شكلًا مغايرًا. بل إن لابويسيه يعقد مقارنة بين أخلاق الطغاة وأخلاق اللصوص فيقول:

«إن من الصعب أن يضم قلب الطاغية حبًا موثوقًا به، لأنه إذا علا الجميع وفقد كل رفيق، فإنه يكون قد تجاوز حدود الصداقة، التى تنهض بطبيعتها على المساواة، والتى تحرص دائمًا على ألا تتعثر فى خطواتها المتساوية. لهذا نرى (فيما يقال) شيئًا من التعادل بين اللصوص عند اقتسام الغنيمة لأنهم متزاملون متكافلون، وإذا كانوا لا يتبادلون الحب

والصداقة، فهم على الأقل يتبادلون الحذر، ولا يرغبون فى إضعاف قوتهم بالفرقة بدل الوحدة. أما الطاغية الذى اعتاد استعباد الآخرين، فلا يستطيع المقربون حوله الاطمئنان إليه، ما دام قد تعلم منهم أنفسهم أنه قادر على كل شىء، وأنه لا حق ولا واجب يجبرانه على فعل أى جميل للآخرين. ومع ذلك فإنه أمر يدعو إلى الرثاء أن كل هذه الأمثلة الواضحة وهذا الخطر الدائم لا تحفز أحدًا على الاتعاظ بها، أو تحذر هذا العدد الغفير من المتسلقين من أن يحرصوا على مواصلة التقرب إلى الطاغية».

ويوضح لابويسيه أن هؤلاء المتسلقين إذا استطاعوا أن يصبحوا من زمرة الحاكم واستقر بهم المقام، فإن خسائرهم تفوق مكاسبهم فى حالات كثيرة، إذ يصبح معظمهم عبيدًا لما جنت أيديهم، خاصة عندما لا يتهم الشعب الطاغية بما يقاسيه من محن ونكبات، وإنما ينسبه طواعية إلى من سيطروا عليه، أو ما يسمون حاشية السوء. هؤلاء تعرف الشعوب والأمم أسماءهم، حتى الفلاحين والأجراء، يعرفونها ويصبون عليهم طوفان من اللعنات والسباب والدعوات الحارة بأن يزيح الله غمتهم. إن كل ما يلحق بالبؤساء والفقراء والكادحين من البلايا والأوبئة والمجاعات، يقع فيه اللوم على حاشية السوء. وقد يلجأ المظلومون إلى النفاق، فيتظاهرون أحيانًا بتبجيلهم لكنهم فى الوقت نفسه يسبونهم فى أعماق قلوبهم. وإذا كان التاريخ لا يرحمهم فى حياتهم، فإنه بعد مماتهم يمزق سمعتهم فى ألف كتاب ويلطخها إلى الأبد. ولذلك ينهى لابويسيه كتابه البديع والرائع عن العبودية المختارة بقوله إن الحرية الحقيقية، التى يمكن أن يحققها الإنسان تتمثل فى علاقته الصافية مع خالقه، فهى علاقة تتجاوز كل مآسى الحياة ومحنها وآلامها. يقول:

«لنتعلم إذًا.. لنتعلم مرة أن نسلك سلوكًا حسنًا.. لنرفع أعيننا إلى السماء، بدعوة من كرامتنا أو من محبة الفضيلة ذاتها، أو إذا أردنا الكلام عن علم فيقينًا بدعوة من محبة الله القادر على كل شىء وتبجيله، ولهو الشاهد الذى لا يغفل عن أفعالنا والقاضى العادل فى أخطائنا. أما فيما يتعلق بى فإنى أرى، ولست بالمخدوع ما دام لا شىء أبعد عن الله، وهو الغفور الرحيم من الطغيان، أنه يدخر فى الدار الأخرى للطغاة وشركائهم عقابًا من نوع خاص».

الفصل الخامس

أمـراض الديمقراطيـة

فى صحيفة «الأهرام» كتب الناقـد السـياسى الأسـتاذ السـيد يسـين مقـالًا فى 5 إبريـل 2012، بعنوان «سقوط ديكتاتورية الأكثرية»، قـام فيـه بتفكيـك عنـاصر وأعـراض أمـراض الديمقراطية التى تفتك بالحياة السياسـية فى الـدول الناميـة، التـى لم تترسـخ فيهـا جـذور الديمقراطية بعد، واتخذ من مصر نموذجًا لهذه المحنة، بعد أن افتتح مقاله بمـدخل وضـع فيه النقاط على الحروف، وجعل مـن قلـم الناقـد مبضـعًا للجراحـة، عنـدما قـال بمنتهـى الحسم والوضوح:

«أثبتت الخبرة التاريخية للشـعوب فى القـرن العشريـن أن الديمقراطيـة هـى النظـام السياسى الأمثل، الذى يشبع حاجات الجماهير فى الحريـة بكـل تنوعاتهـا، ونعنـى الحريـة السياسية التى تعنى حق المواطن فى الاختيار السياسى وفقًا لتوجهاتـه الأيديولوجيـة التـى قد تتراوح من اليمـين إلى اليسـار، وحريـة التفكـير بـلا حـدود، وحريـة التعبـير فى حـدود القانون، وحرية التنظيم فيما لا يمس أمن المجتمع.

«وقد صعدت الديمقراطية باعتبارها النظام السياسى الأمثل بعـد مـا تبينـت مخـاطر الشمولية والسلطوية على حريات الأفراد وعلى تطور المجتمعات فى القرن نفسـه. غـير أن الديمقراطية – على الرغم من تأكيدنا أنها النظام السياسى الأمثل - لها مثالبها، وهـى تلـك التى أطلق عليها أساتذتنا فى القانون الدستورى «أمراض الديمقراطية».

«ولعل أبرز هذه الأمراض قاطبة هو ما أطلق عليه «ديكتاتورية الأغلبيـة»، ويعنـون بذلك أن حزبًا سياسيًا ما حصل عـلى الأغلبيـة فى انتخابـات نزيهـة، يمـارس الحكـم وكأنـه يمتلـك الحقيقـة السياسـية المطلقـة، ويشرع فى الهيمنـة عـلى مجمـل الفضـاء السـياسى، ويحتكر إصدار القرارات الأساسية، ويقصى غيره من الأحزاب السياسية المعارضـة ويهمـش دورها، بعبارة أخرى يمارس السياسة بمنطق احتكارى مضاد للقيم الديمقراطية ذاتها.

«ولقد سبق أن ميزنا تمييزًا واضحًا بين آليات الديمقراطية، وقلنا إن آليات الديمقراطية تتمثل فى إجراء الانتخابات نيابية، كانت أو رئاسية، بصورة دورية وبنزاهة وشفافية، أما قيم الديمقراطية فأبرزها قبول مبدأ تداول السلطة، والتوافق السياسى بين جميع الفصائل السياسية؛ خصوصًا فى القرارات الاستراتيجية الكبرى، وقبول مبدأ الحلول الوسط.

«وهكذا يمكن القول بأن الحزب السياسى الذى حصل على الأغلبية ويمارس السياسة بصورة احتكارية وبمنهج الإقصاء الكامل للخصوم السياسيين، فإنه بسلوكه هذا يعد قد اعتدى اعتداءً جسيمًا على قيم الديمقراطية، ولابد له أن يدفع ثمنًا سياسيًا غاليًا نتيجة هذه الممارسة المنحرفة».

وهذه الظاهرة التى يقوم السيد يسين بتحليلها وتفسيرها بمنتهى الموضوعية العلمية والتاريخية والحضارية، تعد شائعة ومعتادة فى الدول التى لم تمارس ثقافة الديمقراطية، ونُشئت على الفكر الفاشى والاستبدادى، الذى لا يعرف سوى الأوامر والتوجيهات من المتربعين على القمة، أما القابعون فى القاع، فعليهم الطاعة العمياء وتنفيذ الأوامر بحذافيرها، فى حين أن أرسطو وصف الديمقراطية بأنها نظام للحكم، تتركز سلطته العليا فى الشعب. لكن يبدو أن فكرة الديمقراطية ستظل تواجه تحديًا قويًا بدأ منذ مطلع منتصف القرن العشرين حين نشأت فى العالم أكثر من ستين دولة جديدة، ولا سيما فى أفريقيا وآسيا. ومنذ ذلك الحين أثيرت قضايا وإشكاليات وتساؤلات، لم تجد إجابات شافية أو مقنعة حتى الآن، إذ كيف تستطيع، أو هل تستطيع، هذه الأمم أو الدول أن تحكم نفسها بنفسها. إن بعض هذه الدول أخذ بأسباب الديمقراطية، وإن كان فى نطاق ضيق، لكن غالبيتها لم تفعل، وكثير منها يعتدى على الحرية وحقوق الإنسان باسم الديمقراطية. ولم تنجح أية واحدة منها فى استلهام بعض القيم الديمقراطية؛ بوصفها مثلًا أعلى ينبغى الوصول إليه، أو نظامًا يجب الأخذ به.

وهناك ظاهرتان يمكن رصدهما وتحليلهما لإبراز العقبات والعراقيل، التى تعوق

انتشار الديمقراطية، سواء فى الدول النامية والمتخلفة أو فى الدول الضاربة فى القدم التى سادت فيها نظم لا تقيم وزنًا لحرية الفرد. وتتمثل الظاهرة الأولى فى أن معظم هذه الدول تتحدث عن الديمقراطية وتزعم أن حكوماتها تمثل شعوبها حقًا. فالجنرال فرانشيسكو فرانكو ديكتاتور أسبانيا كان يصف الأوتوقراطية أو الحكم المطلق فى بلاده بأنها «ديمقراطية حقيقية»، والحكام الشيوعيون الطغاة فى كل مكان يسمون أنظمتهم الديكتاتورية «ديمقراطيات شعبية». وليس هذا مجرد تلاعب بمعانى الألفاظ يستهدف خداع الجماهير، بل يعنى فى حقيقته اعترافًا ضمنيًا بأن لعامة الناس مطالب وحقوقًا لا يمكن تجاهلها. وهذا يعنى أيضًا أن الحكام، مهما اختلفت أساليب حكمهم، يضطرون إلى الإشادة بالديمقراطية؛ لأنها قيمة إنسانية لا يمكن إنكارها.

أما الظاهرة الثانية فلا تنفصل عن الأولى، وهى مثلها منتشرة سواء فى الدول المتخلفة أو الدول المتقدمة، وتتمثل فى الجهل المتفشى بالمعنى العلمى والموضوعى للديمقراطية. وهذا الجهل يشمل النظرية الديمقراطية وأساليب تطبيقها معًا، ومن المعروف أن غياب الأساس النظرى لابد أن يؤدى إلى التشويه والتحريف فى المجال العملى. فعلى الرغم من التقدم الحضارى والتكنولوجى لليابان على سبيل المثال، فإن مجال الدراسات الديمقراطية النظرية يكاد يكون مقصورًا على الدراسات الأكاديمية المتخصصة فى الجامعات، أما فى مجال الثقافة العامة، فتكاد تنعدم إلى حد كبير. كما يلاحظ أن الأحزاب السياسية الكبرى، التى تعلن عن إخلاصها للمثل الديمقراطية، تعمد فى أحيان غير قليلة إلى استخدام القوة البدنية لمنع معارضيها من الاستمرار فى عملهم البرلمانى، أثناء جلسات «الدبيت» (البرلمان)، وهى تفعل ذلك باسم الديمقراطية، وتستبد الدهشة باليابانيين المؤمنين بالديمقراطية، حين يقال لهم إن العنف الذى يستخدم باسم الشعب وبواسطته، لا يتفق مع العقيدة الديمقراطية، كما أن اليابان لا تعد الاستثناء الوحيد فى هذا المجال.

وثمة سوء فهم فى العالم أجمع لمعنى الديمقراطية؛ نظرًا لاختلاف دلالات هذا المعنى من بلد لآخر بل ومن زمن لآخر؛ فالبعض يعتقد أن الديمقراطية تكون قائمة، حيث

تتركز السلطة فى أيدى جماعة أو طائفة تتكلم باسم العمال (البروليتاريا). كما اقتنع البعض الآخر بأن الديمقراطية تعنى الحكم بواسطة زعيم، بشرط أن يمثل الشعب لا جماعة ذات مصالح خاصة. وهناك آخرون، لعلهم غالبية الذين يؤمنون بالديمقراطية، يرون أنها نظام يكفل الرفاهية، ويقرنون الديمقراطية بالرفاهية بصرف النظر عن الكيفية، التى تتحقق بها أو تصان. لكن الأمر الذى يعد محوريًّا فى مفهوم الديمقراطية، يتمثل فى أن الديمقراطية فى جوهرها، نظام سياسى يستهدف غايات سياسية محددة، فى مقدمتها الحرية السياسية.

والديمقراطية منهج فكرى شامل يمكن أن يترك بصمات واضحة على مختلف التوجهات والتيارات السياسية، وإن كان لا يتطابق مع كل منها على حدة؛ فالديمقراطية ليست كالاشتراكية، وإن كان من الممكن أن تتحقق الغايات الاشتراكية بالأساليب الديمقراطية، كما هى الحال فى دول إسكندنيـڤـيا مثلًا. كذلك لا تجوز المساواة بين الديمقراطية والرأسمالية، على الرغم من أن الأعمال الحرة والملكية الفردية قد تزدهر فى النظام الرأسمالى، كما هى الحال فى الولايات المتحدة. كما ينبغى أن يلاحظ أن الذين يسيئون فهم الديمقراطية، ويخطئون فى استخدام مصطلحها، لا يدركون أن أهمية الوسائل لا تقل عن أهمية الغايات؛ ذلك أن فى خرق الوسائل، أى الاستخفاف بالقيم المعنوية والأدبية للكرامة الإنسانية، إصابة لب الديمقراطية في الصميم.

ويتساءل النقاد السياسيون عندما يستعرضون هذه الحقائق والآمال والآراء والمفاهيم التى تثير البلبلة، عما إذا كان للديمقراطية أى مستقبل؛ وخاصة فى العالم غير الغربى، إذ إنها نتاج الثقافة السياسية الغربية، ففى بلاد مثل الهند واليابان يتساءل المثقفون عما إذا كان من الممكن أن تطبق الديمقراطية بواسطة الآسيويين وغيرهم، من الذين يمارسون ثقافة غير غربية، فى حين يعرب النقاد السياسيون الغربيون عن شكهم الشديد فى إمكان تصدير الفكرة الديمقراطية إلى خارج نطاق أمريكا الشمالية وأوروبا الشمالية. وفى مقال بعنوان «هل تستطيع الديمقراطية البقاء؟»، قال الناقد السياسى المعروف نورثكوت باركنسون بوضوح: «قد تستطيع الديمقراطية، حيث هى موجودة، البقاء فترة

أخرى من الزمن؛ ولكن هناك أسبابًا وجيهة تدعو إلى التساؤل، عما إذا كان من المحتمل أن تصبح للديمقراطية جذور فى أرض جديدة عليها؛ ذلك أن الديمقراطية فى حاجة متجددة إلى توافر الشروط الفكرية والثقافية والحضارية الكفيلة بتنميتها، وهى شروط ليست متوافرة بسهولة ويسر».

قد يكون المتشككون مبالغين فى انحيازهم للثقافة الغربية، ولكن تظل جاذبية الديمقراطية وإغراؤها أقوى وأعظم مما يتصور هؤلاء النقاد السياسيون، الذين لا يرون فى هذا العالم سوى الجانب الغربى منه. صحيح أن الديمقراطية ازدهرت بقوة فى أعقاب الحرب العالمية الثانية فى أجزاء كثيرة من الغرب، ولكن هذا الازدهار لم يكن يعنى أنها حكر على دول الغرب الحديثة. لقد كانت هناك ديمقراطية فى اليونان القديمة، وهناك الآن ديمقراطية فى دول غير غربية. كما أن دولًا أوروبية عديدة لم تسلم من الوقوع تحت وطأة الحكم المطلق الاستبدادى فى أبشع صوره؛ خاصة مع اندلاع الحرب العالمية الثانية، وكانت فى مقدمتها ألمانيا النازية وإيطاليا الفاشية اللتين كتبتا التاريخ الدموى للغرب الأوروبى فى تلك الحرب، التى أعادت رسم الخريطة الأوروبية بأسرها.

لقد أثبت التاريخ أن الديمقراطية تتجاوز حدود الغرب، وأن الإعجاب بها يعم العالم، بعد أن أظهرت التجربة أن الشعوب غير الغربية تستطيع ممارستها أو تقديرها. ومن الواضح أن فكرة الحرية التى تنطوى عليها الديمقراطية تحرك وترًا عاطفيًا فى قلوب البشر فى كل مكان، وإذا ذاق أى شعب بعض ثمار الديمقراطية، تعذر عليه أن ينساها، خاصة عندما يشعر أنها تحقق وجوده كما يتمناه. وقد أثبت ذلك ملايين الناس الذين قاوموا، خلال فترات مختلفة، الشيوعية والفاشية والنازية وسائر أشكال الحكم المطلق الشمولى. ومع أن بعض النقاد السياسيين الذين يعتمدون منهج التحليل النفسى الجمعى فى تفسيرهم لحركة الجماهير، يؤكدون أن عددًا كبيرًا من الناس يؤثرون ما يسمونه «الفرار من الحرية»؛ نتيجة لإدمانهم للعبودية لعهود طويلة، فإن هناك دائمًا أناسًا عديدين على استعداد للقتال والتضحية بحياتهم من أجلها.

ومع ذلك، فإن التشكك فى مستقبل الديمقراطية أمر مفهوم لدى نقاد السياسة، الذين يفسرونه على أساسين: الأساس الأول يتمثل فى أنهم يعالجون نظامًا سياسيًا جديدًا نسبيًا فى تاريخ البشرية. فإذا كانت الديمقراطية قد طبقت فى اليونان فى عهد بريكليز، قبل خمسة وعشرين قرنًا من الزمان، فإنها لم تصبح نظامًا سياسيًا معترفًا به على نطاق واسع إلا فى عصرنا هذا. كما أن كلمة «ديمقراطية» لم تسجل لنفسها ذيوعًا دوليًا إلا فى القرن العشرين، ولم تتعرض شعوب العالم - سوى فى حالات نادرة - للأساليب أو المغريات أو الإمكانات الديمقراطية إلا فى النصف الثانى من القرن العشرين. ولاتزال هذه الشعوب تعدها أمرًا مستحدثًا بالنسبة لها، ولذلك فهى تقف حيالها مترددة مرتابة، بل ساخرة فى بعض الأحيان؛ مما يدل على أن إدارة جهاز سياسى جديد، ومعايشته فى يسر، تتطلب فترة من الزمن وخبرة، تتميزان بالتعقيد، وتحتاجان إلى صبر وطول أناة.

أما الأساس الثانى الذى قام عليه التشكك فى مستقبل الديمقراطية، وتسبب فى فشلها الراهن فى معظم أجزاء العالم غير الغربى، فقد كان نتيجة لاتساع المجال الديمقراطى وتشعبه؛ بحيث لا يمكن حصره فى مبادئ أو قيم أو آليات محدودة، يسهل استيعابها وتطبيقها. فإذا كانت الديمقراطية تبدو فى مظهرها بسيطة ومباشرة، فإنها فى الواقع نظام شديد التشعب، من الناحيتين الفكرية والعملية. وقد قال الرئيس الأمريكى وودرو ويلسون (1856-1924)، فى وصفه للديمقراطية بأنها أصعب أشكال الحكم. والواقع أنه لم يبالغ فى هذا الوصف؛ لأنه من السهل وخاصة على الزعماء، الذين يتلاعبون بمشاعر الغوغاء فى البلاد، التى تعوزها الخبرة والتجربة والثقافة والوعى السياسى، أن يدعوا إلى الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية وغيرها من المفاهيم الديمقراطية، ولكن عندما يصلون إلى مرحلة وضع هذه الأهداف موضع التنفيذ بأساليب ديمقراطية، فإن الأمور والأوضاع تختلف تمامًا عندما تعجز عن مواجهة العقبات والعراقيل المتتابعة.

إن محاولة تجربة التطبيقات الديمقراطية فى البلاد المتخلفة غير المدربة وغير المستوعبة لوسائلها وغاياتها، قد تؤدى إلى عواقب وخيمة، والسبب فى ذلك أن النظام الديمقراطى

الذى يتطلب بصفة عامة، صبرًا مع من يتعذر ترويضهم، واحترامًا لمن تعوزهم القابلية، واعتدالاً مع المتعصبين، والذى يستند إلى الإقناع والقانون لا إلى الجبر والقوة الغاشمة، هذا النظام يعمل فى آلية مذهلة فى تعقيدها، ولا يستطيع أن يستوعبها ويدرك أبعادها، إلا من بلغوا أقصى درجات النضج الفكرى والوعى السياسى. أما الذين يفهمونها، فإنهم يعرفون أنها من أرقى الآفاق السياسية التى اهتدى إليها البشر، وأنه لا بديل عنها، إذا أراد الإنسان أن يتجنب القسوة وعدم الاستقرار والتربص فى العلاقات الاجتماعية؛ ذلك أن ما فيها من تعقيدات يشكل تحديًا جديرًا بالبشر المتحضرين.

ولا تتوقف إشكاليات الديمقراطية وأمراضها عند هذه الحدود، التى تجعلها عسيرة التحقيق، بل تمتد لتصبح عسيرة التفسير بالكلمات أيضًا؛ إذ لم يكن من اليسير أبدًا الاهتداء إلى تعريف جامع مانع لها يتميز بالدقة والشمول. ويرجع ذلك إلى أن إحدى خصائصها البارزة هى افتقارها إلى مذهب جامد أو شكل محدد المعالم. ولما كانت فى جوهرها نظامًا قوامه الكرم والرحمة والخير؛ أى إنها تستمد قوامها، فى المجال الأيديولوجى، من القيم الأخلاقية والعدالة الإنسانية، فإن فهمها يكمن فى المشاعر كما يكمن فى العقل.

وهناك عنصران يشكلان الكيان النظامى السياسى، والكيان السلوكى الاجتماعى للديمقراطية، التى تعد نظامًا سياسيًّا يقتسم فيه المواطنون السلطة ويختارون حكامهم بحرية، ويحتفظون لأنفسهم بالرقابة الدائمة على حكومتهم. وتتمتع الديمقراطية فى مجال السياسات والنظم بما لا يقل عن خمس مميزات أساسية، هى: المساواة أمام القانون، والمساواة فى الاقتراع، وانتخاب الممثلين النيابيين دوريًّا، والتشريع بموافقة الأغلبية، وحرية العمل السياسى ووضع البرامج السياسية، وقد تزيد هذه المميزات عندما تضاف إليها الرفاهية الاجتماعية مثلًا؛ ذلك أن الكيان السلوكى الاجتماعى للديمقراطية، ينطوى على مجال أوسع للتطبيق، فهى «طريقة أو أسلوب حياة» كما أكد جون ديوى. إنها طريقة للنظر إلى الأشياء وأحاسيس الفرد تجاه الإنسانية والمجتمع، بالإضافة إلى سلوكه

السياسى. إنها طريقة لتصرفه حيال بنى جنسه بصفة عامة، بل وأسرته بصفة خاصة. والواقع أن الإيمان بالديمقراطية وممارستها يؤثران على نحو شعورى أو غير شعورى، فى مسلك الإنسان بصفة عامة ابتداء من تصرفاته اليومية، مثل: كيفية معاملته للخدم، أو لمن هم أقل منه مرتبة فى المجتمع، وحتى الآمال التى يعلقها على الحياة.

ومن أهم إنجازات الديمقراطية أنها تفترض أن للفرد مكانًا محوريًا فى المجتمع الحر، فهو لا يمنح صوتًا انتخابيًا يساوى الأصوات المكفولة لمواطنيه بصرف النظر عن مركزه الاجتماعى أو دخله فحسب، بل يعد كذلك عنصرًا رئيسيًّا فى النظام القانونى. فالقوانين وضعت، والمحاكم أنشئت لحماية الفرد، ويتجلى هذا التوجه فى وثيقة حقوق الإنسان، التى تبلور الفكرة الأساسية فى النظرية الديمقراطية التى تؤكد أن المجتمع الحر موجود لضمان حماية الفرد وتقدمه لا الدولة، أو جنس معين، أو مذهب من المذاهب. وهذا يعنى أن النظام الديمقراطى يكفل القضاء على أى ظلم يلحق بالفرد.

ومن أهم الفروض التى تنهض عليها الديمقراطية هو أن البشر كائنات قادرة على أن تحكم نفسها بنفسها، وأنها فوق ذلك راغبة فى الإسهام، بطريقة فعالة، فى إدارة شئونها الخاصة. وهذا فرض جوهرى، لكنه يبدو أنه صحيح وغير صحيح فى وقت واحد؛ لأن الأمر يرتهن بالوقت والمكان والظرف، فى إطار الحيرة التى تسببها الديمقراطية لمن يتصدى لدراستها؛ فهناك مجتمعات تبدى رغبة صادقة فى أن تحكم نفسها بنفسها، وأن تشارك السلطة الحاكمة فى اتخاذ القرارات ووضع السياسة العامة، فى حين أن هناك مجتمعات لا تفعل ذلك؛ إذ إنها لا تدرك أن نظرية المشاركة فى الحكم هى أساس مسلك المؤمنين بالديمقراطية، وإنه إذا انعدمت هذه المشاركة، فإن الحرية تفقد معناها، ويصبح بقاء الحكم الذاتى أمرًا مستحيلاً. ومن الواضح أنه لابد من توافر شروط حضارية وثقافية وتاريخية وجغرافية وإثنية وأنثروبولوجية، تمهد المناخ والتربة لتربية الوعى اللازم بقيم الديمقراطية وترسيخ جذورها، وهى مهام متشعبة ومعقدة، وتحتاج إلى تواصل واستمرار وتطوير حتى تأتى أُكلها، وليست كل المجتمعات المتخلفة جاهزة لإنجاز هذا المشروع الحضارى القومى.

ويرى بعض نقاد الديمقراطية أن فيها عيبًا متعلقًا بالذكاء والحكم الصائب على الأمور؛ إذ أثبتت الدراسات السيكلوجية أن الذكاء ليس موزعًا توزيعًا متساويًا بين البشر، وإن كان التوجه الديمقراطى العام يفترض أن الناس مزودون بقوى عقلية كافية، تمكنهم من معرفة ما يعود عليهم بأكثر من نفع، ومن التصرف على هذا الأساس. ولكن إذا كان هذا الكلام ينطبق على بعض الناس، فإنه لا يمكن أن يقال عن كثيرين غيرهم؛ إذ ليس كل شخص قادرًا على الحكم المنطقى السليم. ومن الملاحظ أن أغلب الناس العاديين لا يستهدفون غايات رغم أنها من الأمور المفيدة والإيجابية، ولا يناضلون فى سبيل القيم، التى تدفع بحياتهم الاجتماعية إلى آفاق رحبة ومثمرة؛ فمثلًا تعد قضية الحرية من ميزات المجتمع المتحضر، ومن البدهيات التى لا تحتاج إلى أى إثبات أو تأكيد. ورغم أن التجارب والدراسات الحديثة أثبتت أنه فى حين يبدى كثيرون استعدادًا للتضحية بأرواحهم فى سبيلها، فهناك آخرون لا يقدرونها وليسوا مستعدين للدفاع عنها، كما ينطبق هذا التوجه على المصالح المادية، التى يوضح التفكير السليم فائدتها العملية للفرد، كما أن هناك أفرادًا يتصرفون على نحو لا يتفق مع مصالحهم أو مع المنطق السليم. وتتجلى المفارقة الديمقراطية فى كثير الأحيان عندما يخضع شخص ديمقراطى أو شخص يعيش فى مجتمع ديمقراطى، ولكنه يخضع لمؤثرات خارجية صادرة عن وسائل الإعلام المغرضة، أو جماعات تشن حملات لتحقيق مآرب خاصة بها.

ومع ذلك، فإن قوة الديمقراطية وميزاتها الخاصة فى كفة أرجح من كفة هذا العيب أو غيره من العيوب الموجودة فى البلاد الديمقراطية، ومن بينها الولايات المتحدة، التى تعتبر نفسها حاملة لواء الديمقراطية فى العالم. وعلى الرغم من النقد الذى يمكن أن يوجه إلى الديمقراطية، وهو نقد قوى له ما يبرره؛ فقد أثبتت أنها نظام سياسى واجتماعى، يمتلك إمكانات وقدرات وآفاق، قل أن تتوافر فى أنظمة أخرى، وأن محاسنه الجذرية أعظم من عيوبه. والديمقراطية نظام واقعى وعملى، وإن كانت تبدو أحيانًا أنها نظام مثالى، بل وخيالى؛ لأنها تنشد الكمال بتفاؤل لا يسعفها فى أحيان كثيرة. ومن الواضح أنها

لم تحل كل المشكلات والعلل البشرية، والدليل على ذلك أن الولايات المتحدة نفسها تعانى من أن كثيرًا من النظم الديمقراطية، التى أخذت بها منذ زمن بعيد، أصبحت تعد فى نظر الكثيرين من الأمريكيين، خاصة الأجيال الجديدة منهم، عقيمة وغير مجدية. ومن هذه النظم نظام انتخاب الرئيس، وكثرة الحكومات المحلية، وتعدد الانتخابات، والطريقة غير السليمة لاختيار القضاة، ونظام لجان الكونجرس غير النيابى.

ولا تزعم الديمقراطية أنها نظام كامل يضع كل التفاصيل فى اعتباره، لكن توجهها الواقعى ساعدها على أن تمضى فى تعبيد الطريق الذى تشقه دون أن يلحق ذلك بالمواطنين أى ضرر يذكر. فى هذا تكمن أهمية الديمقراطية، التى لا تدعى أنها علاج ناجع لكل أمراض المجتمع، إذ إنها تعانى من أمراضها الخاصة بها، فهى تعمل أحيانًا فى عجز يدعو إلى الغيظ عن طريق التجربة والخطأ، باحثة عن حلول لإرضاء المصالح المتعارضة. إنها أسلوب غير مذهبى وغير قاطع، ولكنه أسلوب إنسانى فيما يصل إليه من حلول، ومع ذلك فهى تنجح آخر الأمر بطريقة ما؛ نظرًا لأنها تملك ميزتين، يندر وجودهما فى كثير من المذاهب السياسية، الميزة الأولى هى أنها أخلاقية وإنسانية، والثانية أنها عملية.

فالنظام الديمقراطى ينهض على أسس أخلاقية، وإذا كان هذا النظام جهازًا للحكم فإنه أكثر من مجرد آلية أو أداة. وهو من نظم الحكم النادرة الموضوعة، للتقليل من قساوة القلب والوحشية، والوصول بالأمل إلى أعلى درجاته الممكنة. كما أنه أول نظام للحكم فى التاريخ يجعل من كرامة الإنسان مبدأ، ويضمن المساواة السياسية بين الناس؛ فهو يعترف بالفردية، وفى الوقت نفسه يساعد فى تكوين مجتمع مفتوح، يتيح للجماهير فرصًا سياسية واجتماعية واقتصادية. ولهذا التأثير الإيجابى المثمر، تحوز الديمقراطية على إعجاب الناس بها فى شتى أرجاء العالم؛ حيث لا يفهم كثيرون مضمونها ومشكلاتها على وجه التحديد. ومن الطبيعى أن تكون قيم المساواة والحكم الذاتى والحرية، التى تنطوى عليها الديمقراطية، من القوة ما يجعلها مقبولة فى نفوس الناس، الذين يسعون إلى إثبات وجودهم، بصرف النظر عن العرق أو الجنس أو اللون أو المركز الاجتماعى. وليس هناك ما يدعو إلى الاعتقاد بأن جاذبية الديمقراطية لن تزداد قوة فى المستقبل.

والميزة الثانية للديمقراطية، تكمن فى نظامها الذى ينفرد، بين نظم الحكم الحديثة، بتوفير الاستقرار السياسى والاجتماعى. ولقد حيرت التجربة المعاصرة نقاد الديمقراطية الأوائل؛ إذ ظل خصوم الديمقراطية، طيلة قرون عديدة، يذهبون إلى أن الديمقراطية تعنى الاضطراب وحكم الغوغاء. ولكن ثبت أن هذا الكلام غير صحيح؛ إذ إن الاضطرابات وأعمال العنف تكثر فى البلاد غير الديمقراطية لسبب رئيسى هو أنها غير ديمقراطية. وهناك قرائن تاريخية قوية، تدل على أن الديمقراطيات تعمر فى عصور الانتفاضات والثورات والأزمات، فى حين تزول الحكومات الاستبدادية؛ لأن عوامل الاستقرار متوافرة فى الديمقراطيات. ولذلك قال ونستون تشرشل فى خطاب له فى مجلس العموم فى 12 نوفمبر 1941، مبرزًا ما قاله السير پيرسى هاريس: «إن النقد فى زمن الحرب هو شريان الحياة فى الديمقراطية».

أما القوانين الديمقراطية فتدعو إلى حرية الرأى والتعبير، وإشراك أفراد الشعب فى الحكم، وتمكنهم من الإدلاء بأصواتهم، دون أن يتعرضوا لأى ضغط، وإجراء انتخابات دورية لاختيار من يشغلون أهم المناصب. كذلك تقضى هذه القوانين بأن تتولى الأغلبية الحكم، وأن تلتزم الأقلية بقرارات الأغلبية، التى يشترط فيها الوعى والاستنارة والقدرة على تقييم مختلف المعطيات والمستجدات؛ لأن من أخطر أمراض الديمقراطية أن تكون هذه الأغلبية مصابة بالجهل أو الأمية، أو التخلف الفكرى، أو ضيق الأفق أو التعصب الأعمى، وغير ذلك من الأمراض التى تحيل الأغلبية إلى قطيع، لا يعرف طريقه، ويمكن أن يدوس تحت حوافره كل من يحاول أن يتصدى له لتنويره وتوجيهه.

ومن هنا كان المبدأ الذى يؤكد أن الأغلبية ليست دائمًا على صواب. وكثيرًا ما دفعت الديمقراطية ثمنًا باهظًا لأخطاء الأغلبية، وهى أخطاء يمكن أن تؤدى إلى أعمال عنيفة، ويمكن أن تكون دموية، عندما تتحول الأغلبية السياسية فى البرلمان أو الأجهزة الحكومية والإدارية إلى كابوس جاثم على كاهل الأغلبية الشعبية، التى أحسنت الظن بالأغلبية التى جاءت عن طريق صناديق الانتخابات؛ ذلك أن الحدود بين الأنظمة الديمقراطية وغير

الديمقراطيـة يمكـن أن تـتلاشى وسـط مظـاهر الخلـط والاضـطراب، عنـدما لا يتبقـى مـن الديمقراطية سوى مظهرها الخارجى.

ولا شك فى أن الديمقراطية تعد من أكثر الكلمات تشويشًا واختلاطًا، إنها معشوقة كل إنسان محب للحرية والعدالـة والكرامـة، وقـادرة عـلى الاحتفـاظ بسـحرها، والصـمود فى مواجهة النقد السياسى والاجتماعى والثقافى، الذى يمكن أن يصدر حتى عن عشاقها. وعلى الرغم من إحسـاس الكثـيرين بأنهـا فكـرة مراوغـة ومحـيرة، وتتحـدى كـل أنـواع الضـبط والتقنين فى أحيان كثيرة، إلا أنهم يعتزون بهـا لقـدرتها عـلى التكيـف مـع جميـع الأشـكال والظروف، واسـتعدادها لمجـاراة جميـع النـاس. ومـا أكـثر مـا يسـمع المـرء بعـض النـاس يقـولون: «إن الشيوعيين يدعـون الديمقراطيـة أيضًا»، لكـن المشكلة الفعلية هـى أنهـم لا يدعون الديمقراطية كذبًا، وإنما هم ديمقراطيون بالفعل؛ طبقًـا لأيـديولوجيتهم السياسـية، التى تتمثل فى توافق الأغلبية على طريقة حكمها بأسلوب شعبى.

ظل استخدام تعبير الديمقراطية فى معظم الحالات يعنى «حكم الأغلبية» المجـرد؛ أى موافقة الأغلبية على مستوى الدولة. أما على مستوى المعانى والـدلالات التـى نشـأت بعـد ذلك، فإن بعضها أنكر هذه النظرة المشتركة، بدلًا من أن يحسنها ويطورها ويرسخها. وربما لا تعنى كلمة «ديمقراطية» بصورة أساسية عند معظم الناس، فى الوقت الحاضر، أكثر مـن أن كل شىء يصير مشرقًا وجميلًا فى الضوء المشع من القيم، التى تنطوى عليهـا، أو ربمـا لا تعنى أكثر من إحساس عام من هذا الطراز. وهناك آخرون يثيرون الدهشـة بقـولهم: «إن الديمقراطية تعنى حقًا الحريـة أو حتـى الليبراليـة أو الفرديـة، وتعنـى الـدفاع عـن الفـرد الديمقراطى، ضد الأغلبية الديمقراطية».

ولم يحدث أن تعددت معانى ودلالات وتعريفات مفهـوم سـياسى واجتماعـى وثقـافى مثلما حدث عبر العصور لمفهوم الديمقراطية؛ مما يدل على قدرتها الفائقة على التغلغل فى كل أرجاء حياة البشر. فعلى سبيل المثال، اعتبرت نظامًا سياسيًّا يفرض القيـود الدسـتورية، حتى على حكومة «ديمقراطية» انتخبت انتخابًا حرًّا، وهـو الاسـتعمال الأكـثر شـيوعًا، وإن

كان مجرد استعمال جدلى، ولا تأييد تاريخى له. كما اعتبرت تجسيدًا «لإرادة الشعب» أو «الإرادة العامة» المنتصرة على القيود «المصطنعة»، التى تفرضها الأنظمة الدستورية. وربما لا تعنى الديمقراطية بالنسبة لكثيرين أكثر من مجرد عبارة «رجل واحد وصوت واحد»، فى حين يضيف إليها آخرون «مع حسن الاختيار». وإذا وضعت هذه الاستعمالات فى منظومة فكرية شبه شاملة، فإنها يمكن أن توضح أن النظرة العامة للديمقراطية، هى بمثابة وصفة معينة تضم مختلف النظم، أو أنها «أسلوب للحياة»، أو منهج للسياسة والحكم؛ فمثلًا يقال: إن «روح الديمقراطية» أكثر أهمية من أى إجراءات دستورية، ويقال: إن الديمقراطية تكون عندما يسلك الناس فى كلامهم وتصرفاتهم ولهوهم، سلوكًا ديمقراطيًّا.

ومن أمراض الديمقراطية أنها تتضمن مبادئ، تملك من الهالة أو القداسة ما أعتبر من بدهيات الحكم الإنسانى الرشيد، فى حين أنها من الهلامية بحيث يمكن أن تعنى كل شىء، أو لا تعنى شيئًا على الإطلاق. فمثلًا تبدو ديمقراطية الأغلبية فى شكلها الذى يبلوره المذهب المشهور «بسيادة الشعب»، الذى ورد فى إعلان حقوق الإنسان الصادر فى 26 أغسطس 1789، إذ قال بوضوح: «ينحصر مصدر السيادة كلها فى الأمة وليس من حق أى إنسان أو أى فرد أن يمارس سلطة لا تنبع بوضوح من هذا المصدر». ومن الواجب وضع كل إنسان فى محك التجربة؛ للتأكد من أنه يقدر الحرية فعلًا حق قدرها؛ إذ إنها مسئولية، قبل أن تكون أى شىء آخر، وأيضًا من أنه جاد فى حفاظه على السياسة الحرة الحقيقية؛ للحكم على احتمال أن هذا الإنسان يدرك أن لا معنى لهذا التعبير البلاغى ولهذا المذهب الأجوف. فكم من دساتير تزعم أن «سيادة الشعب» كانت بمثابة الأساس الذى نهضت عليه، ولكن نص إعلان حقوق الإنسان لم يعين أى إنسان، سواء أكان حاكمًا أم قاضيًا أم سياسيًّا، فى تقرير معنى الكلمات المختلف عليها أو رسم السياسات، التى يجب أن تتبع. وقد يستفتى «الشعب» فى استفتاء عام، كما وقع فى فرنسا، عندما جرى تغيير الشكل الدستورى، ولكن دور الشعب لا يعدو الإجابة بلا أو نعم على وثيقة معقدة، لم يستطع بعد هضمها واستيعابها.

ومن الإشكاليات التى لا يمكن التغاضى عنها، أنه ليس فى وسع كيان ضخم يمثل مفهومًا غامضًا كالشعب، أن يتخذ القرارات المعقدة للحكومات القائمة فعلًا أو حتى لإدارة الأحزاب السياسية الكبيرة. ولذلك يمكن القول، بصفة عامة، بأن مصطلح «سيادة الشعب» لا يعنى أكثر من تأكيد أن الحكومة يجب أن تعمل لمصالح جميع الناس، وأن تكون ممثلة لهم كلهم. ولكن المجلس النيابى فى حالات كثيرة لا يمثل إلا نفسه؛ إذ إنه يمثل دائمًا دوائر معينة أو أحزابًا ومصالح معينة؛ أى إنه يمثل وضعًا سياسيًّا قائمًا بالفعل، لا وضعًا سياديًّا نظريًّا، يفترض فيه أن يكون السلطان كله صادرًا عن شعب متحد، وغير مجزأ.

ومن الواجب وضع مثل هذا التأكيد فى سياق يمنع تمثيل لاشعب بحزب واحد، تحت شعار «حق الشعب أو حاجته لاختيار الحكومة التى يشاؤها» أو ما شابه ذلك من شعارات أخرى. ولكن أى تأكيد من هذا النوع لا يحل أية مشكلة عملية يواجهها الحكم، سواء أكان حكمًا سياسيًّا أم حكمًا شموليًّا، أم حكمًا من النماذج القديمة التى عرفها العالم. وفى التاريخ، نماذج أوضحت أن هذا المذهب عندما كان يُحمَل على محمل الجد، يعتبر خطوة ممهدة لإقامة الحكم الشمولى؛ فهو لا يسمح ببساطة، بأى منفذ أو مخرج أو مهرب أو أى تناقض أو اعتراض أو اختلاف أو نقد، أو حتى مجرد تعبير عن الرفض أو الشجب أو الكراهية. وأوضح نموذج على هذا التوجه الشمولى الخانق، كان مكسمليان روبسپير (1758-1794)، الزعيم الثورى الفرنسى، الذى اشتهر بحماسه الملتهب للثورة الفرنسية، وبلاغته الخطابية، واعتداده بنفسه بين قادة الثورة اليعاقبة المتطرفين، إلى أن أصبح الزعيم الشمولى المسيطر على الموقف بأسره عندما تولى رئاسة لجنة الأمن العام. وقد أقام حكم الإرهاب الذى أطاح برفاقه، ثم ما لبث أن أطيح به هو نفسه على المقصلة. وكان رائدًا للنظام الشمولى الإرهابى فى كل أفكاره وخطبه وأقواله، عندما قال: «على أى وطنى أن يؤيد الجمهورية جملة وتفصيلاً، وكل مواطن يناضل من أجل التفاصيل، يعتبر خاطئًا، وكل ما يعتبر امتهانًا للشعب ولكم، يا أعضاء المؤتمر، يعتبر جريمة فى حق الشعب».

ولا شك فى أن هذا الطرح يقدم صورة مـن صـور الـوهم السـياسى، الـذى يهـدف إلى استبدال الاعتدال والأناة السياسيين بحكم «المجتمع كمجموع»؛ أى منظومة شـاملة، وإلى حلول الأيديولوجيا محل السياسة، أى الجمود محل المرونة. ولا يمكن لدعوى الديمقراطيـة أن تحيل العنف والإرهاب اللازمين لخلق الإجـماع، إلى المثـل الإنسـانية، تمامًـا كـما تعجـز دعوى النقاء العنصرى أو المساواة الاقتصادية عن إحالتهما إلى إطار الإنسـانية. وكـان مـن أخطر ما قاله روبسـپـير: «وليس الإرهاب إلا العدالة الفورية الحازمة القويـة، وهـو لهـذا فيض من الفضيلة. وربما لا يكـون مبـدأ معينًـا، بقـدر مـا هـو نتيجـة مترتبـة عـلى المبـدأ الديمقراطى العام، المطبق لتلبية حاجات البلاد».

ولا يدرك الكثيرون أن مذهب أو مفهوم «السيادة» بصفة عامـة، يتعـارض تمامًـا مـع السياسة، التى لا تعترف بطبيعة توجهاتها، بتقسيم العاملين فى مجالها إلى سـادة وتـابعين. وهذا المفهوم العام للسيادة يختلف عن «سيادة الشعب» كمفهوم مجـرد مـرتبط أساسًـا بنظام سياسى محدد، يسعى لأن يتخذ من الجماهير سندًا له. وعلى سبيل التفرقة النظرية بين «السيادة» و«سـيادة الشـعب»، يمكـن اعتبـار الأولى مـذهبًا يضـم دلالات ومعطيـات كثيرة، فى حين يمكن اعتبار الثانية مفهومًا يعالج العلاقة بين السلطة والشعب، الملتـزم بهـا فى شتى مجالات الحياة. وكان الفيلسوف السياسى الإنجليزى توماس هوبز (1588-1679)، وغيره من الحقوقيين الإنجليز القائلين بالفلسفة اليقينيـة يـدعون وجـوب وجـود سـلطان مطلق فى كل مجتمع منظم، يكون له حق القرار النهائى فى إطار كيان واضح التنظيم وكبير الفعالية، ويمكن أن يضفى على مذهب السيادة دلالة من النـاحيتين التاريخيـة والنظريـة، تعتبر مناقضة أحيانًا للأوضاع السياسية العادية؛ فالسيادة فضاء بلا حدود لكى تصـول فيـه إجراءات الطوارئ وتجول، فهى القدرة على الدفاع للحفاظ على النظام من الخطـر الماثـل والملح، كما أنها التبرير لسلطات الطوارئ التى توجد فى جميع العهود حتى السياسى منهـا والديمقراطى فى مختلف أنواعها اللحظية، مثل الطاقة على العمل الحاسم المركـز، الـذى لا يعارض ولا يناقش؛ مـما يفقـده الصـفة السياسـية، إذا أريـد للدولـة أن تبقـى وتعـيش فى الأزمات اليائسة، التى تهدد أساسها وكيانها.

وكان الفيلسوف والأديب والمؤرخ الفرنسى ڤولتير (1694-1778) قد قال فى حديثه عن الحرية: «إنه لا شأن للسياسة فى مدينة واقعة تحت الحصار»؛ فليس هناك مجال للسياسة الدارسة المتأنية والمتأملة فى زمان الأزمات، كما أن هناك صعوبات عملية كبيرة ماثلة دائمًا فى تقدير الموقف الذى تقوم فيه حالات الطوارئ، ولكن هذه الصعوبات فى حقيقتها هى مجرد إجراءات عملية لابد أن تتخذ بطريقة أو بأخرى. وهى لا تقضى بأية حال على التمييز الواقعى، بين أوقات السياسة بكل مرونتها وأوقات السيادة بكل تحفظها وتماسكها. وفى هذا يقول برنارد كريك فى كتابه «دفاع عن السياسة»:

«إذا كانت السيادة هى أم السياسة، فإن علينا أن نلجأ إلى هذه الأم، عندما نشب ونكبر ونصبح قادرين على رعاية أنفسنا بأنفسنا، إذا ما داهمنا خطر أو لحقت بنا مصيبة من المصائب الكبرى؛ فهناك كثيرون فى الأنظمة الحرة، يكثرون من العزف على الأفكار «الواقعية» و«الصلبة» عن السلطة والسيادة، وهم يهرعون إلى هذا العزف فى كل فرصة وكل مناسبة، وبشىء من اللذة الماسوشية التى يستمتع صاحبها بتعذيب الآخرين له، وهم الذين أجرموا بتحويلهم مسرحية الحياة السياسية العادية إلى مأساة خشنة، رغم أن الإنسان لا يستطيع العيش على الخوف وحده، وإلا فإنه يصير خائفًا من الحياة كلها، ولكن جريمة هؤلاء لا تزيد على جريمة أصحاب النفسيات غير السوية، الذين يعيشون على الأمانى، والذين يمنعون كل ذكر للسلطان ذى السيادة إلا عندما ينفون وجودها. فموقفهم هذا لا يعتبر شجاعة سياسية ولا مبدأ سياسيًّا، وإنما هو خجل يمحو من الوجود قصة إنسانية واضحة، بحجة إخفاء عيوبها عن الآخرين. وفى وسع الصدفة العارضة والتخطيط معًا، كما قال مكياڤيللى، أن يخلقا أوضاع الطوارئ، ولكن حالة الطوارئ هذه لا تظل مستمرة إلا فى الأنظمة الشمولية حيث تظل فكرة الثورة قائمة، وحيث يسود الاعتقاد بوجود نضال يائس مستمر، ضد الخونة فى الداخل والمعتدين من الخارج، وهو اعتقاد غالبًا ما يكون مفتعلًا، ليكون ذريعة أساسية للحكم فى مثل هذه الأنظمة».

وكان من المفكرين الرواد الذين عـالجوا العلاقـة الحرجـة بـين الديمقراطيـة وطغيـان الأغلبية فى النظم الشمولية، أليكس دى توكفيل (1805-1859)، وهو مؤرخ فـرنسى سـافر إلى أمريكا فى عام 1831؛ لدراسة أحوال السجون فيها، فانتهز الفرصة لجمع ما يحتاج إليه من مادة لكتابه «الديمقراطية فى أمريكا»، وهو كتاب له قيمته العلميـة والتاريخيـة. ثـم انتخب فى عام1849، كليبرالى نائبًا لرئيس الجمعية الوطنية الفرنسية، ولكن تمت إقالته فى عهد نابليون الثالث، فارتحل إلى إنجلترا؛ حيث ألف كتابه «العهـد البائـد والثـورة». وكـان أول من رأى بوضوح كيف أن: «أشكال الاضطهاد التى تهـدد الأمـم الديمقراطيـة، تختلـف كل الاختلاف عن الأشكال التى عرفها العالم من قبل، وإنى لأبحث عبثًـا عـن تعبـير يحمـل بدقة جماع الفكرة، التى كونتها عن هذا الاضطهاد، فأرى أن كلمتـى الطغيـان والاسـتعباد القديمتين لا تصلحان، فهذه الأشكال من نوع جديد خاص بها».

كان هذا ما كتبه أليكس دى توكفيل فى كتابه «الديمقراطية فى أمريكا»، الـذى حـاول فيه أن يلقى الضوء على وجود منظمات متباينة فى المجتمع الأمريكى، تستطيع أن تخفـف من خطر ما أسماه «طغيان الأغلبية»، وكان أول من صك هذا المصطلح الذى أصـبح فـيما بعد من أشهر المصطلحات، التى تكشف عن مرض من أخطـر أمـراض الديمقراطيـة. وقـد رسخ فى كتابه «العهد البائد والثورة» هذا المفهوم الجديد، وفسره على النحو التالى:

«لا درجات فى المجتمع، ولا فروق طبقية، ولا رتب محدودة، وإنما شعب مؤلف مـن أفراد، متشابهين تقريبًا، ومتساوين كل التساوى، وهذا الجمهـور المخـتلط، المتشـابك، هـو المعترف به كصاحب السيادة الشرعية الوحيد، وإن كان قد حُرم بحـرص وعنايـة مـن كـل الطاقات، التى تمكنه من توجيه حكومته أو الإشراف عليها. ويقوم على رأس هذا الجمهور فرد، عهد إليه القيام بكل شىء باسمه ودون استشارته، ولـيس ثمـة مـن رأى عـام يسـيطر على هذا الفرد؛ لأن هذا الرأى نفسه قد تحول إلى بوق، تردد جميع الأجهزة أصداءه التى تنطق باسمه، ولـيس ثمـة سـلطة تمكـن مـن إلقـاء القـبض إلا الثـورة، لكـن القـوانين غـير

موجودة. إنه من ناحية المبدأ أو النظرية وكيل عن هذا الشعب؛ أى تابع لـه، ولكنـه مـن ناحية الواقع، سيد لهذا الشعب».

ويكشف النقد السياسى عـن أن اسـتعمال كلمـة «ديمقراطـى»، عـلى النحـو الشـائع اليوم، لوصف ما كان يسميه الكتاب الأوائل «بالحكم المختلط»، نقص أو مـرض خطـير فى الفهـم السـياسى؛ فقـد كـان المـألوف القـديم للنظريـة السياسـية فى اسـتعمال مصـطلح «ديمقراطية»، قد نهض على منظور أرسطو المثلـث الزوايـا، وهـى: الزاويـة الفكريـة التـى تجعل الديمقراطية مـذهب الـذين يؤمنـون بـأن الـبشر بحكـم أنهـم متسـاوون فى بعـض النواحى، ويجب أن يكونوا متساوين فى النواحى الأخرى، والزاوية الدستورية التـى تصـف الديمقراطية بأنها حكم الأغلبية، والزاوية الاجتماعية التى تصف الديمقراطيـة بأنهـا حكـم الفقراء.

ولقد رأى أرسطو أن الديمقراطية عنصر مهم مـن العنـاصر المكونـة للحكـم المخـتلط لمنظومة البشر المختلفين بحكم طبيعتهم، ولكنها إذا انفردت بالعمل وحدها، فإنهـا يمكـن أن تتحول إلى عنصر هدام فى المجتمع السياسى؛ خاصة عندما تسعى للقيام بالمستحيل، أى إيجاد الحكم المباشر للجميع، الذى لا يعنى فى الحقيقة سوى السلطة المطلقة للذين يثـق بهم أكثر الناس. إن الديمقراطية عرضة دائمًا للتحول إلى طغيان بفضل همجية الغوغـائيين وحماقتهم وجهلهم. ومن الواضح أن التجارب الحديثـة تثبـت أن وصـف أرسـطو الـدقيق للديمقراطيـة كـان موضـوعيًا ورائـدًا وعلميًـا إلى حـد كبـير، لا وصـف المعـاصرين، الـذين يجعلون من الديمقراطية المثل الحى لكل ما هو مشرق ورخاء، وكأنها الحل السحرى لكـل المعضلات.

وعلى الرغم من حسن حظ العالم الغربى فى وجود تقاليد سياسية عريقـة لديـه، فـإن الضرر لحق به جراء حدوث ما كان مقدرًا له أن يصير من الثوابت العصرية للسياسـة؛ أى انتشار فكرة الحرية من الطبقات الأرستقراطية إلى عامة الناس، فى عصر لم يكـن مسـتعدًا لهذا الاختلاط، الذى كانت فيه مخلفات الاقطاع مشتركة مع مختلف التجمعات السياسية

والاجتماعية المتوسطة، التى تربط بين الفرد والدولة، بميزة لا يستعاض عنها بالعمل. وكانت غاية أصدقاء الحرية دائمًا مجرد إزالة هذه المنظمات وكنسها من الوجود؛ بحيث تكشف النقاب عن الانسجام الرائع حقًّا والتلقائى، القائم بين الشعب ذى السيادة والدولة ذات السيادة. وليس هناك دليل على ذلك أقوى من اعتراف جون ستيوارت مل (1806-1873) فى سيرته الذاتية، التى أرخ بها حياته، عندما قال: «إن دراسته للمفكر السياسى دى توكفيل، حولت مثله السياسى الأعلى من الديمقراطية النقية إلى دراسة الحماية اللازمة لها من الانحلال والتدهور، إلى الطغيان الوحيد الذى يمثل حقيقة راسخة فى العالم المعاصر، وهو الحكم المطلق لرئيس السلطة التنفيذية، المهيمنة على حشد من الأفراد المعزولين المتساوين جميعًا فى عبوديتهم».

وكثير مما ورد فى أطروحة مل العظيمة «عن الحرية»، قد يكون أكثر إقناعًا، إذا ورد فى السياق المقصور على مجرد الدفاع عن السياسة فى حد ذاتها. والحرية فى نظر مل هى نتيجة لإنجازات السياسة، وهى من الناحيتين المنطقية والتاريخية ثمرة من ثمار السياسة لا بداية لازمة وضرورية لها. أما الديمقراطية فى هذا العصر، فهى ضرورة من ضرورات الحكم القوى، ومن الواجب أن تسبق الحكومة السياسة لا أن تكون تابعة لها. ولكن الديمقراطية قد تكون سياسية وربما لا تكون. وهناك شكلان منها: شكل الديمقراطية الشمولية، وشكل الديمقراطية السياسية. ولو كان ثمة إجماع فطرى فى الرأى على القضايا الكبرى فى كل مجتمع، ما كان للسياسة شأن أو ضرورة، مادام أن الأمور تسير فى اتساق وتناغم. ولكن فى المجتمعات التى تدعى لنفسها الديمقراطية النقية أو المثالية، والتى تزدحم بالديمقراطيين الأنقياء الذين لا يرغبون فى التحدث عن حكوماتهم لأنهم على اتفاق تام مع سياساتها، يصبح من الضرورى كشف الزيف، الذى تنطوى عليه مثل هذه الحكومات؛ لأن الواقع يوضح أن السياسة محظورة فيها، بهدف الوصول إلى مثل هذا الإجماع، بدلاً من القول بأن السياسة قد ذبلت فيها لأن الإجماع توافر لها؛ ذلك أن السياسة تباشر وظائفها وقدراتها على تسيير الأمور، كلما أصابها الاضطراب والتناقض

والدخول فى طرق مسدودة وأنفاق مظلمة، ولكنها سرعان ما تختفى وتضمر، إذا وقعت تحت وطأة الشمولية النمطية التى تحكمها روح القطيع.

ولعل من أهم إنجازات النقد السياسى أنه أزال اللبس بين الديمقراطية والحرية لدرجة اعتبارهما وجهين لعملة واحدة؛ إذ إنهما ينطويان على تناقض حاد فيما بينهما، يبرز على الفور عند المقارنة بينهما. فكما أن الديمقراطية تستطيع أن تدفن الحرية، فإن فى وسع الحرية أيضًا أن تقضى على الديمقراطية؛ فمثلًا تعنى الديمقراطية نظامًا دستوريًّا متحررًا، يصون حقوق الأفراد حتى ضد الأغلبية. ولكن إطلاق صفة الديمقراطية على مثل هذا النظام، حتى لو انطوى على شىء مؤكد من العنصر الديمقراطى، لا يساعد على فهم أى شىء، سوى ما فى الكلمة من مكانة أكبر. وإذا كان القصد منها أن يكون لها معنى تاريخى أو اجتماعى، أو أن تشرح وضعًا حقيقيًّا، فإن من الواجب أن يقال فى ذلك الوقت أن الحرية لا يمكن أن توجد إلا فى ظل الديمقراطية.

لكن الفيلسوف الإنجليزى والناقد السياسى الكبير إدموند بيرك (1729-1797) كان يؤكد دائمًا أن الحرية لا تعنى فى مجال السياسة سوى الحريات، التى ينص عليها القانون. وإذا كان المطلوب من المحاكم أن تعترف ببعض الحريات المعينة وتأمر بالحفاظ عليها حتى ضد الدولة نفسها، فإن درهمًا واحدًا من القانون يساوى طنًّا من البلاغة والخطاب المدوى. وكان فى الإمكان أن تتوطد أقدام جميع أشكال الحريات المهمة للسياسة والحفاظ عليها وحمايتها فى المجتمعات، التى لا يمكن تسميتها بأنها ديمقراطية. وفى سبعينيات القرن الثامن عشر، عرفت إنجلترا حريات معينة، كانت تبدو ضرورية للأنظمة السياسية المستقرة؛ فقد تحرر المواطن من خطر الاعتقال التعسفى، وأصبح يحاكم أمام المحلفين، لا أمام قاض واحد من قضاة الملك، وكان المحلفون، يسبقون القانون فى كراهيتهم للاضطهادات السياسية. وكان فى إمكان المواطن أن ينتقد حكومته خطابة أو كتابة، وأن ينشر المناقشات البرلمانية، وأن يسافر دون إذن بالسفر أو جواز معين.

ومع ذلك، لم يتخل الكتاب والمفكرون الإنجليز عن ممارسة النقد السياسى رغم كل

هذه الحريات، عندما وجدوا أن التصويت أو الاقتراع كان فاسدًا ومجحفًا وغير كاف، وكان لابد من تغيير نظام التصويت وتحويله إلى شكل أكثر ديمقراطية، قبل أن تتمكن الحكومة من تمثيل المصالح الحقيقية للشعب المحكوم، وتمثيل صلاحياته الفعلية تمثيلًا كافيًا. ومع ذلك ليس هناك شك فى أن الحرية سبقت الديمقراطية، وأثبتت وجودها قبلها، بل ويمكن القول بأنها مهدت الطريق لترسيخ أقدام الديمقراطية فى القرن التاسع عشر، لدرجة أن معناها، قبل اندلاع الحرب العالمية الأولى عام 1914 عند الإنجليز، كان أكثر دقة وتحديدًا من معناها الحالى؛ إذ كان الناس يرون أنها تعنى بالإضافة إلى مجرد حكم الأغلبية، أشياء أخرى، كزيادة تمثيل الطبقة العاملة فى البرلمان، والزيادة فى سلطة النقابات، والمزيد من التحرر فى جميع نواحى الإدارة العامة ومن الدعاية لها، وتوسيع المجال لفرص التعليم، والحد من سلطة مجلس اللوردات، ومن الفوائد على القروض الزراعية. وقد بدأت الديمقراطية فى ذلك الوقت تتفتح للتيارات الاشتراكية الجديدة، مع صعود حزب العمال، الذى تبنى تطلعات الديمقراطية وقضاياها.

ونتيجة للحرية التى كان معظم الإنجليز يمارسونها، فقد كان للديمقراطية أصدقاؤها وأعداؤها، ولم يكن هناك ناقد سياسى يستطيع أن يطلق على بريطانيا فى عام 1913، صفة الديمقراطية؛ إذ إنها لم تكن مجتمعًا ديمقراطيًّا بالمفهوم السياسى والاجتماعى، الذى تبلور بعد ذلك. كانت بريطانيا مجتمعًا حرًّا، وكان لها نظامها فى الحكم النيابى، الذى أخذ يبرهن بازدياد على إمكان إدخال بعض الإصلاحات، التى تحظى بالتأييد الشعبى، ولكنها لم تكن ديمقراطية. وكان زعماء الغرب من أمثال ونستون تشرشل رئيس وزراء بريطانيا، وودرو ويلسون الرئيس الأمريكى، من الرواد الذين ثبتوا الدلالات المختلفة لمصطلح «الديمقراطية» لخدمة أهداف الحرب وتداعياتها، بانتزاع أى معنى سياسى منها يصلح مضمونًا للدعاية الحربية، وأصبح فى الإمكان المطالبة باسم الديمقراطية بعدد من التضحيات، التى لم يكن فى الإمكان المطالبة بها لمجرد الإخلاص للنظام الاجتماعى القائم.

وقضية الديمقراطية فى الولايات المتحدة مثيرة للجدل رغم أنها تعتبر فى نظر بلاد كثيرة من حقائق العالم المعاصر، التى تجعل منها النموذج الذى يجب أن يحتذى ويسود العالم أجمع؛ فلايزال الخلاف قائمًا بين الأمريكيين، الذين يرون أن نظامهم مغرق فى ديمقراطيته؛ بحيث يعجز عن إقامة حكم فعال ومؤثر وسط هذه الأحراش من الشئون الدولية على الأقل، إن لم يكن فى الحقل الداخلى أيضًا، وبين الأمريكيين الذين يرون أن نظامهم ليس ديمقراطيًا إلى حد كاف؛ لأن ما يطلقون عليه «الديمقراطية الشعبية» عرضة لعوامل الدستور وقيوده، وتقاسم السلطات بين مجلس الشيوخ وبين المحكمة العليا. ولم يتقدم الوعى السياسى عند الأمريكيين كثيرًا؛ إذ إنهم من الشعوب التى لا تهتم بالسياسة، طالما أن الأمور الاقتصادية على ما يرام، ومازالت الولايات المتحدة تعج بالكثيرين من الكتاب الأمريكيين الذين لا يعدون أن يكونوا من الديمقراطيين السذج. فعمل الحكومة فى رأيهم، لا يعدو أن يكون تحقيق رغبات الشعب. وقد قال القاضى الشهير أوليفر هولمز (1841-1935) بشىء من السخرية اللاذعة: «إن الديمقراطية هى ما تطلبه الجماهير». أما الديمقراطية الشعبية المباشرة، فهى إحدى الأساطير المنعشة فى السياسة الأمريكية من يمينية ويسارية؛ فهناك نص فى دساتير أكثر من نصف الولايات التى تؤلف الاتحاد الأمريكى، يركز على الأولوية الشعبية، والحق فى الاستفتاء والاستئناف. وهى تنسى أن العمل الأول للحكومة هو الحكم، وهو يتطلب فى بعض الأوقات وحتى فى أمريكا، التحمل الصابر على كل رزايا اللاشعبية. وفى هذا قال تشرشل: «إن السياسى الذى لا يستطيع الصمود أمام اللاشعبية لا يستحق الحياة».

وينسى كُتاب الديمقراطية الشعبية المتحمسون لها بلا مبرر فى أحيان كثيرة، أن القضايا التى تصلح للاستفتاء أو المسائل، التى تدخل ضمن اقتراعات الرأى العام، تكون معدة للهضم، وتكون هذه القضايا والمسائل مجهزة سلفًا بطريقة أو بأخرى أى مصطنعة عادة، على اعتبار أن ليس ثمة رأى عام حول أى منها، أو على اعتبار أن الردود على هذه المسائل يجب أن تؤخذ ضمن محتوى المسائل الأخرى المتفاعلة معها أو المرتبطة

بها، وأن جميعها يجب أن تقدر فى إطار مقارنة بعضها ببعض، مادام أن العالم أصبح قرية كونية صغيرة. والديمقراطية ليست دائمًا سيدة الموقف؛ إذ إن الحكومة وحدها هى القادرة على تقرير الأفضليات والأولويات بالنسبة للجهود الاجتماعية الواقعية، والسياسات الفعلية المؤثرة. ولا تستطيع الديمقراطية أن تفعل شيئًا سوى تقديم النصح وإظهار الموافقة، وهما أمران لا تقوم بهما إلا بأسلوب غير مباشر وغير منتظم. ومن المفضل أن يكون النواب من الساسة، أما إذا كانوا مجرد نواب لدوائرهم الانتخابية المباشرة، ولا يؤدون أية وساطات ولا يقومون بأى توفيق، ولا يفكرون إلا عرضًا فى مصلحة الحكم ككل، فإن فى إمكانهم أن يبقوا فى مواقعهم، ولكن السياسة الديناميكية دومًا لا تحتمل هذا الوضع الجامد، ولابد أن يأتى اليوم الذى يجدون فيه أنفسهم خارج السياق.

ولكن اعتاد النقاد السياسيون فى الولايات المتحدة أن يجعلوا من مناقشتهم هذه القضايا نقطة انطلاق، لما هو أبعد من مجرد عنصر من عناصر الحكم والسياسة. ولكنهم قد يكررون القول أيضًا بأن الديمقراطية الحقيقية يجب أن تصبح آلية فى يد الحكومة القوية والفعالة، أو قوة دفع لنظام الحزب المسئول، وهو تحديد واضح للعمل الحكومى بالفعل. كما يجب أن تنطوى على المعايير والكوابح؛ حتى لا تدخل فى أنفاق مظلمة، وأن تضع فى اعتبارها دائمًا أن المعانى والدلالات تتغير تمامًا، كما تتغير معايير الواقع ومنطلقاته. لكن الأمر ليس بهذه السهولة؛ لأن هذه المعانى والدلالات المراوغة يمكن أن تحجب أهمية القيم السياسية التى لا غنى عنها، وقد تقود إلى آمال زائفة بالنسبة للنظم الأخرى، التى تحمل اسم «الديمقراطية» أيضًا، وما تخلقه من خيبة أمل تطمس التوقعات المتفائلة.

والديمقراطية هى النغمة المفضلة عند دول العالم وحكوماته بلا استثناء تقريبًا. وحتى الدول التى تخلصت من الاستعمار التقليدى القديم، والدول التى تعانى من التخلف فى أبشع صوره، تدعى بشدة أنها ديمقراطية النظام. ولكن برنارد كريك فى كتابه «دفاع عن السياسة» يسخر بمرارة من هذه الدول، عندما يقول: «لكننا سرعان ما نعرف أنها تمامًا مثل أمريكا، ليست بالديمقراطية على الإطلاق. ونشعر باليأس فى قرارة أنفسنا

وسرعان ما نتساءل: أليس ثمة أمل للحرية؟... ولذلك فإنه يتحتم على الساسة أن يعملوا على توطيد أقدام السياسة، قبل أن يأملوا فى استقرار الديمقراطية بالمعنى الليبرالى الأمريكى للكلمة. وإذا كانت المعارضة السياسية هى التجسيد الحى لآليات الديمقراطية على أرض الواقع، فإن الحكومة القومية تحتاج إلى معارضة قوية، إذا أريد للحكم أن يكون حرًّا فعالاً... وهكذا إذا اعتبرنا الديمقراطية كعنصر واحد من عناصر الحكم الحر، لا ميزة للنظام بمجموعه، يصبح فى وسعنا دائمًا، القول فى أى ظرف معين، بأن هذا الظرف يحتاج إلى المزيد أو إلى التقليل من الأنظمة الديمقراطية، أو الجرعات الديمقراطية؛ لكى يصبح الدواء فعالاً فى علاجه للداء».

وقد سجل التاريخ لأرسطو ريادته المتفردة فى تحديده الواضح للعلاقة بين السياسة والديمقراطية بأسلوب تحليلى، أفضل من كتابات النقاد السياسيين المعاصرين المغالية فى تعقيدها والمجردة فى أيديولوجيتها، عندما وجد أن الحكم المختلط القائم على السياسة التى تضع كل شرائح البشر فى اعتبارها، هو خير أنظمة الحكم بالنسبة له؛ فمثل هذا الحكم يجمع بين المبدأين: الديمقراطى والأرستقراطى. إنه الحكم الصالح الذى هو فى جوهره قضية تجربة ومهارة ومعرفة، لا مجرد رأى خاضع لموافقة المحكومين. وإذا فقد الحكم عنصره الديمقراطى، فإن الدولة تتحول إلى حكم القلة أو حكم الطغيان. أما إذا سيطرت الديمقراطية وحدها على هذا الحكم، فإنه يتحول إلى الفوضى وإتاحة الفرصة للغوغائيين ليتحولوا إلى طغاة. ولذلك يجب أن ينظر إلى الديمقراطية لا على أنها مبدأ مستقل عن الحكم، بل على أنها مبدأ سياسى أو عنصر ضمن الإطار السياسى. أما النظر إليها كمبدأ فكرى، فإن الاعتقاد بأن جميع الناس متساوون فى جميع الأمور؛ لأنهم متساوون فى بعضها، يصبح اعتقادًا مدمرًا للمهارة وسلامة التقدير اللازمين للحفاظ على أى نظام. ومن البدهى أن النظام السياسى التوفيقى، الذى يواجه مشكلات متشعبة ومتاعب خاصة، ليس أمامه سوى الاعتماد على الحكم المختلط: الديمقراطى والأرستقراطى؛ حتى يمسك بناصية الأمور، ولا يفلت الزمام من بين يديه. وهكذا إذا كانت الديمقراطية ملازمة للسياسة، فإن السياسة لا تستطيع العيش دونها.

الفصل السادس

ألغـــام القوميــة

تبدو القومية للناقد السياسى عنـدما يشرع فى دراسـتها، مجـالًا مريحًـا، بـل وممتعًـا للتحليل وسبر أغوارها، التى قد تشير إلى خصائص الشعوب، التى تمارسها بما تنطوى عليـه من عوامل الوحدة والاتساق والتنـاغم والتماسـك والحيويـة فى التصـدى لمتاعـب الحيـاة، مهما كانت تستعصى على المواجهة والحسم. ولكن القومية فى حقيقتهـا عبـارة عـن حقـل ألغام يبدو هادئًا وساكنًا على السطح مثل أية مسـاحة أخـرى مـن الأرض، ولكـن أخطـاره سرعان ما تتكشف لمن يحاول أن يتوغل فيه؛ وربما انفجرت فيه، خاصـة إذا لم يكـن يملـك خريطة تحدد المواقع أو الأماكن التى زرعت فيها الألغام، يمكن أن تساعد فى تطهـير مثـل هذا الحقل من الألغام، عنـدما تحـتم الضرورة اسـتغلاله لأسـباب سـلمية أو جغرافيـة أو استراتيجية.

وتتجلى صعوبة التعامـل مـع ظـاهرة القوميـة فى أنهـا تملـك أحيانًـا مـن الجمـود أو التصلب أو المثالية ما يجعلها فاقدة للمرونة السياسية، التى تعد الآليـة الضروريـة لإزالـة العواقب والعراقيـل وتخطـى العقبـات والطـرق المسـدودة؛ خاصـة فى مجـال المفاوضـات عندما ترفض أو تعجز عن الالتقاء فى منتصف الطريق. ولعل القومية فى هذا الـعصر هـى أكثر الحوافز أو الدوافع، التى تقود الساسة إلى التخلى عن السياسة عندما يتصورون عـدم جدواها فى حسم الأمور؛ ذلك أن القوميـة يمكـن أن تكـون مصـدر متاعـب وسـلبيات بـل ومخاطر، إذا تحولـت فى بعـض الظـروف إلى مغـالاة فى التعصـب العـنصرى. أمـا بالنسـبة للمحكومين، فلا يمكن أن تـؤدى القوميـة إلى الإضرار بمصـالحهم؛ خاصـة إذا كـان التوجـه الذى يحكمها ينهض على نظرة إنسانية صادقة لا مجرد جنون عنصرى، فليس ثمة تنـاقض بين القومية الإيجابية والإنسانية المثمـرة، لأن هـذه القوميـة لا تقـوم عـلى مجـرد الواقـع التاريخى، بل وعلى الواقع الذى يربط الشعوب بعضها ببعض، بحكم علاقاتهـا الجغرافيـة وحاجاتها الاقتصادية.

ونظرًا لأن تيارات القومية يمكن أن تولد من المشاعر والانفعالات الحارة، ما يجعل منها طاقات تبتعد كثيرًا عن العقلانية، وهى الظاهرة التى فرضت نفسها على عصر كفاح الشعوب المضطهدة؛ من أجل تحرير نفسها، وأدت إلى استفزاز كل مشاعر العطف والتأييد عن المنادين بحق الحرية لكل البشر. وقد أظهرت التجارب التى مرت بها الدول الإمبريالية، أنه ليس هناك من يستطيع أن يجادل شعبًا يحس بأنه أمة من الأمم، لمجرد أن هذا الشعب يؤمن بقوميته، ولا أن يحاول أن يناقشه فى طبيعة الاضطهاد، التى لا تختلف كثيرًا فى حالة إذا كان واقعًا من أبنائه عليه أو واقعًا من الغرباء. ومع ذلك كان هناك من أبناء هذه الدول الإمبريالية من يتعاطف كثيرًا مع أبناء بعض الثورات القومية والكمائن، وحرب العصابات، ومؤامرات العصيان وهجمات القنابل وأعمال الاغتيال. وكان من الأسهل على المرء أن يعطف على أى عنف قومى؛ حتى لو كان غير مشروع من أن يعطف على التطرف فى امتهان الحياة، مثل ذلك الذى ظهر فى ألمانيا الهتلرية وروسيا الستالينية.

وأصبح من بدهيات هذا العصر أنه يجب أن يكون هناك نضال قومى، ضد أعوان أو عملاء الأجنبى فى حالة عدم وجود الأجنبى نفسه، بعد انتهاء عصر الاستعمار المباشر، سواء أكان عسكريًّا أم سياسيًّا، إذ اتخذ أشكالاً اقتصادية واجتماعية وثقافية وعلمية وتعليمية وإعلامية، تصعب على الحصر والتقنين. ومن هنا كان موقف الحذر من كل أشكال الوطنية، بل وموقف المرارة التى تقفه الدول الكبرى من الخطر القومى؛ بحجة أنها أنظمة حرة وديمقراطية وتسعى لنشر الحرية والديمقراطية فى شتى أرجاء المعمورة. ولكن هذه الأنظمة عجزت عن أن تحسم حيرتها فى مواجهة شعارات القومية، التى قد تؤدى إلى نتائج نافعة أوضارة بمصالح المحكومين، كشعارات الديمقراطية نفسها؛ فالسياسة المعاصرة لم تعد فى بساطة السياسة فى العصور السابقة، ومن المحتمل أن تكون القومية قد أصبحت فى بعض الظروف شرطًا أساسيًّا، لابد منه فى الحفاظ على النظام السياسى، ولكنها جعلت من المستحيل فى ظروف أخرى، وجود أى نظام سياسى.

وقد يكون تحديد مفهوم القومية أشق وأصعب من تحديد مفهوم الديمقراطية؛ ففى

وسع القومية أن تضع على وجهها أربعة أقنعة مختلفة؛ إذ إنها تستطيع أن تزعم لنفسها كل إيجابيات الديمقراطية و«سيادة الشعب». وتستطيع أن تدعى لنفسها أيضًا، كل ذكريات النضال ضد الاستعمار وطغيان الأجنبى واستغلاله؛ مما يصبح مبررًا لكل ما يفعله المحررون من تطرف فى سبيل الحرية. كذلك، فإنها تستطيع أن تزعم لنفسها كل ما فى العنصرية من قدرة مخيفة على تصحيح الأوضاع المقلوبة، التى تقف عقبة فى سبيل ترسيخ النعرات القومية. وأخيرًا يأتى القناع الرابع الذى تخفى به، حتى الدول التى تتشدق بالديمقراطية وحقوق الإنسان، شيئًا من الكره للأجانب فى أوقات الأزمات، وهو كره كثيرًا ما يستمر بعد زوال الأزمات، ويؤثر على الأقل على تعامل الدول بعضها مع بعض. وكثيرًا ما نصح النقاد السياسيون بأن خير ما يمارس بالشعارات أو النداءات القومية، هو تخفيفها بشىء من العقلانية المتزنة إلى درجة البرود، كمحاولة هادئة للنزول بها من درجة الغليان فى الديمقراطيات الشمولية إلى الدرجات المعتدلة من المرونة، التى تؤدى إلى التسامح السياسى.

وقد حاول كبار النقاد السياسيين من أمثال إيلى كيدورى فى كتابه «القومية»، الذى صدر عن جامعة لندن عام 1961، أن يخضعوا مفهوم القومية لتقنين علمى وتاريخى متبلور، كمنطلق للابتعاد بها عن متاهات وتهويمات الشعارات والانفعالات، التى لا تضيف جديدًا؛ فقد سعى كيدورى ليبلور القومية كقوة فى الشئون العامة بصفتها شيئًا أكثر تحديدًا ووضوحًا من المألوف الشائع عنها، وبذلك جعلها تتماثل مع الديمقراطية ومع السياسة ذاتها. فهو يقول:

«إن القومية مذهب اخترعته أوروبا فى مطلع القرن التاسع عشر، وهى تزعم أنها القاعدة التى يقوم عليها تصميم وحدة من الناس صالحة للتمتع بحكومة هى منها وحدها، وأنها الممارسة المشروعة للسلطة فى الدولة والتنظيم الصحيح لمجموعة من الدول فى إطار واحد. ويرى هذا المذهب بإيجاز أن الإنسانية مقسمة فطريًّا إلى أمم، وأن كل أمة تعرف بمميزات خاصة بما يمكن التأكد منها، وأن الحكم الذاتى هو النوع الوحيد المشروع من الحكم».

ومن المحتمل أن يكون الفرنسيون الذين عاصروا عهد الجيوش الثورية الأولى، هم أول من ابتكر هذا المذهب، الذى يرى إيلى كيدورى أنه نشأ فى ألمانيا؛ لمواجهة تقدم الفرنسيين ولتطهير الإمارات الألمانية التى اعترضت سبيل زحفهم. ولكن يبدو أن هذا التعبير المبسط والمتحفظ يعجز عن احتواء العيبين البارزين، اللذين شوها دعاوى القومية، وهما الافتراض بأن هناك مزايا موضوعية محددة تعرف بها الأمم، والافتراض بإمكان وجود قاعدة واحدة للمنظومة الصالحة من السكان للتمتع بحكمها الخاص بها. وقد رفض نقاد سياسيون اختزال إيلى كيدورى للقومية إلى مجرد فكرة، طرأت على فكر الفرنسيين أو الألمان فى مستهل القرن التاسع عشر، فهذا اختزال سطحى ومخل للغاية فى نظر الذين تعمقوا فى دراسة تاريخ القومية عبر العصور، وأدركوا أنها حقيقة تاريخية إنسانية، ضاربة بجذورها فى بقاع عديدة من أرجاء المعمورة. ولم تكن نتيجة طارئة لحروب نابليون كما يقول كيدورى، الذى اعتقد أن هذه النتيجة ترتبت على إقامة إتحاد الولايات الألمانية؛ للدفاع عن نفسها أمام جيوش الفرنسيين الزاحفة. فقد ثبت أن القومية قديمة قدم التاريخ الإنسانى، وليست مرتبطة بأى نظام اجتماعى معين أو مرحلة تاريخية بالذات، ولذلك فإن القومية أشمل وأعمق وأبعد كثيراً من هذا التعريف الضيق المحدود، الذى أورده كيدورى فى كتابه.. إنها تعبير عن إدراكها لوحدتها ووعيها بوجودها وحرصها على شخصيتها، والوشائج الروحية والمادية، التى تربط بين أبنائها، والعلاقات التى تصل بينها وبين الأمم الأخرى. ومن هذا المنطلق، أصبح مرور الكرام على مفاهيم الأمة القديمة والحديثة، ومميزاتها الخاصة بها كاللغة والوطن والتاريخ المشترك والثقافة والوجود الواحد، والمصالح المادية الواحدة، هو بمثابة الجهل بعينه، سواء بمعطيات الماضى أو احتمالات المستقبل.

ومع ذلك، تظل هناك إشكالية هى بمثابة عقبة كأداء، فى سبيل إنتاج تعريف جامع مانع لمفهوم القومية عبر التاريخ، وتتمثل فى العجز المزمن عن العثور على قاعدة واحدة أو نظرية متبلورة للوحدة القومية، وهى إشكالية لا تفرض نفسها فى أن القوميات المختلفة

قد سارت فى طرق مختلفة فحسب، مثل: الأصل المشترك، واللغة الواحدة، والتقاليد والعادات الواحدة، والدين، والترابط الجغرافى، بل وفى أن كل واحدة من هذه الطرق قد تبدو متناقضة مع الطرق الأخرى أيضًا. ولكن الصعوبة الكبرى أو الإشكالية أو المعضلة التى تستعصى على الحل، تتجلى فى أن معظم الدول الفعلية، التى تزعم أنها وحدات قومية، لا تملك أيًا من هذه الآليات أو المبادئ كشىء خاص بها وحدها، وهذه مسألة حاسمة ولا يمكن تجاهلها عند التصدى للقومية كنظرية من نظريات الحكم، وقد تدفع بالدارسين والنقاد السياسيين إلى اتجاهات تقررها فى الواقع اعتبارات أخرى، ولكنها لا توفر أى عون أو مساعدة فى حل هذه الإشكالية أو المعضلة، التى لا تتوقف عند هذه الحدود، بل تمتد لتشمل اعتبارات وتفريعات، يصعب حصرها وتقنينها حتى يمكن التعامل معها.

إن الإنسان الذى يمكن أن يوصف بالقومى لا يقنع بالولاء القانونى المجرد للبلاد التى يعيش فيها، ولا بالاعتزاز بها وبالنظم المحلية التى يعرفها؛ فالقومى يود أن يكون أكثر من مواطن صادق؛ إذ إن الوطن أو البلد الذى يجب أن يوليه حبه، يفترض أن يكون الأمة التى ينتمى إليها، ولكن لا يمكن أن تكون هناك قومية بريطانية، بل هناك قوميات إنجليزية وويلزية وأسكتلندية وإيرلندية شمالية، كما لا يمكن أن تكون هناك قومية كندية، وإنما قوميتان: إحداهما إنجليزية والأخرى فرنسية. والارتباط بمثل هذه الدول، لا يعتبر تعلقًا قوميًا حقًا، بل مجرد ارتباط وطنى فقط؛ فالقومى الصميم يرى فى المملكة المتحدة وكندا دولتين لقيطتين، لا نموذجين مشهورين وشرعيين من نماذج الحكم السياسى.

وفى ستينيات وسبعينيات القرن الثامن عشر، كان هناك جيل من الراديكاليين، بل وبعض الديمقراطيين أيضًا فى انجلترا والولايات المتحدة، يطلقون على أنفسهم اسم «الوطنيين»، وكانت هذه التسمية محاكاة للمفهوم الجمهورى الرومانى عن المواطنين الأحرار الذين يحبون بلادهم، والناس الذين يعيشون فيها، وكان هؤلاء يدركون وجود كمية كبيرة من الأعراض، التى واكبت الأحداث السابقة، والتى أدت إلى قيام بلاد معينة.

ولقد كتبوا التاريخ على أنه تاريخ التنظيمات الحرة، لا تاريخ الأمم، وكانوا يحكمون على الحكومات بمقاييس النفعية لا بمقاييس الحكم التى تعمل بها، وكانوا يعتزون باعتبار أنفسهم مواطنين عالميين، بالإضافة إلى ما يحسون به من ولاء خاص، ولم يكونوا يعتبرون أن هناك حدودًا لـ«جمهورية المعرفة»، وهو المصطلح الذى قصدوا به أن المعرفة عالمية الطبع، وتتخطى الحدود الوضعية للحكومات.

ولقد اعتقد الوطنيون الجمهوريون الذين اعتبروا أنفسهم فى القرن الثامن عشر من أتباع الفكر الدستورى، الذى أرسى ركائزه الفيلسوف الإنجليزى چون لوك (1632-1704)، الذى وضع رسالة عن الحكم والحكومة والسلطة، وأخرى عن المفاهيم الإنسانية، وثالثة عن التسامح، وأيضًا الفيلسوف الفرنسى والمؤرخ شارل مونتسكيو (1689-1755)، الذى حلل الأسباب التى أدت إلى عظمة الدولة الرومانية، وبلور الأسباب الموضوعية التى منحت الرومان قوة الدفع، التى صنعوا بها تاريخهم القومى. وكان الثوريون الفرنسيون قد افتتحوا عهدهم بتسمية أنفسهم «بالوطنيين»، بالمفهوم الجمهورى الرومانى القديم، ولكنهم سرعان ما تحولوا إلى فرنسيين قوميين، اكتشفوا بل وخلقوا قوة وعاطفة لم تكن الجمهورية العظيمة، التى ظنوا أنهم يقلدونها تعرفهما. لكن هذا لا يبرر التعامل مع التاريخ كله على أنه تاريخ قومى، وليس ثمة سبب يدعو إلى وجود قاعدة واحدة على الإطلاق لخلق الدولة؛ إذ إن القاعدة القومية فى أحسن حالاتها تصبح شيئًا، يجب أن يعالج فى كل ظرف، طبقًا لإيجابيات الحكم الذى تتفاعل معه.

وهناك لغم آخر من ألغام القومية، يتمثل فى أنها ليست على علاقة خاصة بالعدالة السياسية، كما أنها فى الوقت نفسه ليست لها أية علاقة خاصة بالتعسف السياسى أيضًا؛ فليست هناك علاقة وجوبية أو شرطية ملازمة للقومية فى هذا المجال. ولكن أوضح ما فيها هو أنها موجودة بطريقة، أو بأخرى على أية حال، وقد لا تخلق قاعدة موضوعية لكيان الدولة، وليس هناك حتى الآن أية قواعد موضوعية لتعريف الأمة، وإن كانت قوتها الذاتية بالغة، ويمكن التعامل معها على هذا الأساس. وكان الفيلسوف وأستاذ

اللغويات والأسلوبية والمؤرخ الفرنسى إرنست رينان (1823-1892) قد وصف الأمـة بأنهـا تضامن عظيم، نهض عـلى وعـى بالتضحيات التـى قـدمت فى المـاضى، والاسـتعداد لبـذل تضحيات أخرى فى المستقبل؛ فالجنسية تصدر عن القرار بتكوين أمة، والوعى بـأن يكـون المرء مصريًا أو أمريكيًّا أو استراليًّا أو بولنديًّا أو سويديًّا أو مجريًّا أو سودانيًّا... إلخ، أمـر لا يستطيع آخر أن يجرده منه عن طريق النقاش الذى لا يمكن أن يصـل إلى درجـة الإقنـاع، وإن كان فى وسعه أن يناقشه فى ألا يغرق فى هذا الوعى إغراقًا، يدفعـه إلى ابتكـار قواعـد موضوعية لإكراه غير المؤمنين بهذا الوعى.

ولا يكفى المرء أن يقول إن القاعدة الوحيدة القادرة على الدفاع العام عـن القوميـة، تتمثل فى احتمال أن الحكام الوطنيين المحدثين أقل فسادًا وغطرسـة وتشـبثًا بـالحكم مـن الحكام القدماء، أو أكثر عدالة ورحمة، أو أنهم يماثلونهم فى السـوء، عـلى حـد قـول إيـلى كيدورى فى كتابه «القومية»؛ فقد يشـابهونهم فعـلًا فى السـوء، ولكـنهم نشـأوا مـن فشـل العهود السابقة، وهذه حقيقة لا يمكن تجاهلها؛ إذ إن فى وسعهم أن يفرضوا النظام العـام الذى لم يكن فى وسع العهـود السـابقة أن تفرضـه. وقـد أدرك دى توكفيـل هـذا المفهـوم، عندما قال للفرنسيين المحافظين فى ثلاثينيات القرن التاسع عشر عن القومية: «إنها جاءت لتبقى، وأن المشكلة ليست فى البحث عن أحسن السبل وأرقاهـا فى الخـلاص منهـا، بـل فى البحث عن طرق التعاون معها؛ بحيث يمكـن إضـفاء الصـبغة السياسـية عليهـا». وهنـاك أسس فعلية يتبعها المرء لإقناع القوميين بأنهم يؤذون القومية نفسها عـن طريـق تحطـيم القـيم والمنـاهج والأسـاليب السياسـية، التـى تعـد الآليـات الضروريـة لتفعيـل الجوانـب الإيجابية للقومية.

وفى كتابه «دفاع عن السياسة»، يفقـد برنـارد كريـك النظـرة الموضـوعية والتاريخيـة لمسارات القومية عبر العصور، لدرجة أنه يحط من شـأنها، عنـدما ينكـر وجودهـا كواقـع تاريخى، ويكتفى بوصفها بأنها ثمرة من ثمار الثورة الفرنسية، رغم أن القومية أقدم بقرون عديـدة مـن الثـورة الفرنسـية. وإذا وقـع الدارسـون أو النقـاد السياسـيون فى خطـأ عـدم

الاعتراف بوجودها منذ أقدم العصور، فإنه يصبح من الصعب عليهم أن يفسروا كثيرًا من أحداث التاريخ، مثل: حرب المائة سنة بين فرنسا وإنجلترا، أو الحروب بين روما وقرطاجنة، أو الحروب بين الحكومات الاتحادية الإغريقية والفرس. إن وجود الأمة ليس بالأمر الجديد ولا بالمرحلة العابرة، وإنما هو حقيقة عميقة وحية فى تاريخ المجتمعات البشرية.

وعلاقة الثورة الفرنسية بمسارات القومية كانت نموذجًا للألغام أو التناقضات الكامنة فيها، والتى لم تسلم منها سواء الثورة أو القومية نفسها. فكما كان للثورة الفرنسية فضل البناء السياسى والفكرى، فقد كانت سببًا مباشرًا فى وقوع كوارث الهدم والتدمير بلا حدود؛ إذ تركت جماهير الشعب تعوم مع التيار، حيث تدفقت أمواجه بلا قيد أو حساب فى طريقها إلى المجهول، وإن عوملت أحيانًا معاملة أكرم من معاملتها فى الماضى، إلا أنها اقتلعت من جذورها، وأصبحت حائرة فى تحديد الجهة، التى تنتمى إليها، بل وعاجزة عن تبين الهدف الذى يجب أن تسعى إليه. ومع ذلك جاءت القومية لتقول للناس الذين يعيشون فى منطقة معينة، أنهم يؤلفون عائلة واحدة. وظن الجميع أن الإحساس القومى بالوحدة متفجر بكل الطاقات والقوى؛ بحيث يمكنه أن ينطلق بالأمة إلى آفاق لم تكن تحلم بها من قبل، ولكن الانفجار الأكبر وقع، عندما تمكن شعب سلح جميعه من احتلال أوروبا كلها، وأثبت حتى فى حالة الهزيمة أن فى الإمكان أولاً الاعتماد على جيوش المواطنين؛ أى عسكرة المجتمع المدنى، كما أن فى وسع المرء ثانيًا أن يطلب منها جهودًا وتضحيات لا يستطيع أن يطلبها من جيوش المحترفين.

ولقد نبعت القومية من انهيار النزعة العالمية فى الثورة الفرنسية، وعندما ظهر عجز الديمقراطية كنظام للحكم عجزًا فاضحًا، اندفعت القومية النابوليونية إلى المسرح لتحتله، بل وكان السبيل قد مهد أمامها لخلق قوميات أخرى أو على الأقل تشجيعها، كما حدث فى إيطاليا، عندما كان الهدف إضعاف أعداء فرنسا. وهكذا عملت القومية فى البداية ضمن إطار الدول القائمة؛ لتضفى عليها درجة من الوحدة والقوة فى الهدف، لم تكونا موجودتين من قبل، وتجنبها ما فى السياسة من سلبيات مثل التسويف وفقدان الأمل.

وقد شاعت محاكاة هذه القومية فى كل المجـالات، لا فى مجـالات الحـرب والسياسـة وحدها. وكانت اللغة الفرنسية والثقافة الفرنسية فى القـرن الثـامن عشر بمثابـة النمـوذج الذى يحتذى، كما كانتا تمثلان الرابطة التى تربط المثقفين فى جميـع أنحـاء أوروبـا، ولكـن المضمون الفعلى الإيجابى أصبح مهملًا فى الخـارج، وكـل مـا تـم التركيـز عليـه كـان علاقـة عضوية بين اللغة والثقافة والدولة. ولقد أصبح الكثيرون يطمحون فى أن تكـون لهـم لغـة وثقافة ترتبطان بوحدة من وحـدات الحكـم، وتـؤثران فى توجهاتهـا. وكـان لابـد إذا وجـد عنصران من هذا الثلاثى، فإنهما يولدان العنصر الثالث. وهكـذا عمـل المؤرخـون فى بعـض الحالات على توفير تربة قومية وصحيحة وطبيعية، مثلما حدث فى ألمانيا، كما أحيا علـماء اللغات لغة قومية فى بعض البلاد، كأيرلندا على سبيل المثال.

وفى القرن الثامن عشر، كان الحكام الأوروبيون يبـدون وكـأنهم شـعلة مـن الحـماس لإقامة مجتمع دولى بمعنى الكلمة، ولكن على أسـاس مـن روابـط مشـتركة بـين الطبقـات الحاكمة فى أوروبا، أكثر من تلك التى تربط كل طبقة منها برعاياها من أبناء بلادها. وقـد أدى هذا إلى التفكـير الشـائع بـأن الطبقـات الإقطاعـية والرأسـمالية والرجعيـة الكبـيرة لا يمكن أن يكون إحساسها وطنيًا صادقًا، نظرًا لمصالحها وارتباطاتها خارج وطنها، ومـن هنـا كان لابد من عزل هذه الطبقات عن الحياة السياسية، والحياة العامة، فى أية حركة وطنية صحيحة خاصة إذا كانت ثوريـة. وقـد مهـد هـذا التوجـه للمنـاخ الفكـرى، الـذى واكـب منتصف القرن التاسع عشر؛ مما جعل كارل ماركس يقـول: إن الرجـل العامـل قـد أصـبح الإنسـان العـالمى الحقيقـى، ولكنـه ظـل يصر عـلى أن القوميـة جـزء مـن الأيـديولوجيا البورجوازية. وكان هذا خطأ من أبرز أخطاء ماركس؛ لأن القومية أثبتت أنها فكرة لها من الشعبية والقوة على كل مستوى من مستويات المجتمع، بحيث سارع الشـيوعيون فى كـل مكان إلى التعلق بها، بدلاً من التبشير بزوالها إلا فى الأماكن، التى يصبح لهم فيها السلطان الطاغى، ويصبح فى وسعهم تحطيمها، أو حصرها فى حدود الرقصات الشعبية والأكروباتية.

وقد تجاهل ماركس أن الحركة القومية الصحيحة حركة غير مرتهنة بالبورجوازية أو غيرها من المذاهب السياسية، وإنما هى حركة تنبع من جوهر الوجود القومى، الذى ينطوى على وحدة الفكر والعقل، ووحدة التاريخ التى تصنع وحدة الضمير والوجدان، وفى الوقت نفسه وحدة الواقع المادى، التى تصنع بدورها وحدة الأمل والمستقبل والمصير. وإذا كان لابد أن تلتقى القوى الرجعية المتحالفة مع الإقطاع والرأسمالية، بطبيعة الحال، على أهداف مشتركة فى الوطن الواحد، فإن ذلك يولد مواجهات تترتب على الصراع الاجتماعى، الذى يرتبط بدوره بالحركة القومية. ومن هنا يكون أى ادعاء قومى من الطبقات الرأسمالية الحاكمة هو مجرد قناع زائف؛ لإخفاء حقيقة هذا الادعاء الكاذب، الذى لا يعكس الأمر الواقع بل ويطمسه.

ومن الواضح أن الميلاد الرسمى للقومية كان عندما سعت لشغل الخواء أو الفراغ، الذى خلفه فشل الثورة الفرنسية، والفشل المزدوج للشرعية الأوتوقراطية الذى سبق الثورة، والذى تلاها حتى عام 1832 و1848. ويطلق اصطلاح الأوتوقراطية على الحكومات الفردية، التى تمثل الاستبداد فى إطلاق سلطات الحاكم الفرد، وفى استعماله إياها فى بعض الأحيان؛ تحقيقًا لمآربه الشخصية. وهناك نوعان من الأوتوقراطية: أولًا الأوتوقراطية المعلنة، التى هى الاستثناء، ثم الأوتوقراطية المقنعة التى هى القاعدة. توجد الأولى فى الأحزاب الفاشية أو الشبيهة بها؛ حيث تحل رغبة أو إرادة الحاكم، محل الانتخاب كأساس للشرعية؛ فالإدارة العليا فى هذا الوضع تعتمد على زعيم نصب نفسه بنفسه، وإن كانت ترجع إلى طبيعته الشخصية، أو الظروف السياسية والاجتماعية والثقافية العامة أو مزيج من كليهما. والأوتوقراطية المقنعة هى إخفاء تقنين أوتوقراطى، تحت مظاهر مختلفة الدرجة من الديمقراطية. وقد يعتبر النظام الأوتوقراطى ذاته بمثابة الحكم؛ لأنه مستقل عن الأحزاب، وفوق الأطراف والأفراد. إن الدولة الأوتوقراطية تتظاهر بأنها مستقلة عن جميع الفئات الاجتماعية، ولكنها فى واقع الأمر بين أيدى طبقة أو حزب.

وكانت الأوتوقراطية من أخطر الألغام، التى زرعت فى البلاد أو المنـاطق، التـى تبلـور فيها مفهوم الأمة بصفة عامة ومفهوم القومية بصفة خاصة؛ فالأمة ببساطة هى مجموعة تاريخية من الناس، تتوافر فيهم شروط خمسة هى: أنهـم يتكلمـون لغـة مشـتركة، ولهـم تاريخ مشترك وتراث ثقافى ونـفسى مشـترك، ويعيشـون عـلى أرض واحـدة، ولهـم مصـالح اقتصادية مشتركة. ومع هذا فليست هذه الشروط نهائية تمامًا؛ فهناك أمم لا تتوافر فيهـا اللغة الواحـدة، مثـل بلجيكـا وسـويسرا حيـث تتعـدد اللغـات، وباكسـتان، قبـل انفصـال بـنجلاديش، وإندونسـيا لا تتـوافر لهـا الأرض الواحـدة. والشـعور بالأمـة هـو مـا يسـمى بالقومية، التى تستثير فخر الأمة بماضيها وصفاتها وأمانيهـا، وهنـاك نوعـان مـن القوميـة: المتعصبة المسـتعلية التـى تقـوم عـلى أسـس عرقيـة أو أيديولوجيـة خياليـة، أو تلفيقـات نظرية، مثل: النازية فى القومية الألمانية، أو الفاشية فى القومية الإيطالية. والنوع الثانى من القومية، هو القومية المتحفزة للاستقلال السياسى والاقتصادى، وتناضـل فى سـبيل التحـرر الكامل، دون تلفيق نظرية عرقية أو عنصرية.

وكان مفهوم القوميـة قـد تبلـور فى أواخـر القـرن الثـامن عشر، بعـد ظهـور الحركـة الرومانسية الألمانية من المثقفين والأدباء والشعراء والمفكرين، الذين شجبوا الهزيمـة التـى أصابت وطنهم أمام الفرنسيين. وفى الوقت نفسه، كان مفهوم القومية من حيـث اللحظـة التاريخية رفضًا ثوريًّا لحدود البلاد الأوروبيـة، التـى كانـت مخططـة بنـاء عـلى اعتبـارات إقطاعية، وملكية عائلية. لذلك أصبح مفهـوم القوميـة محركًـا جـذريًّا للقـوى السياسـية، وبفضله تقوضت الإمبراطوريـات الاسـتعمارية، وتوحـدت ألمانيـا وإيطاليـا ودول البلقـان. إلا أن هذه الدول، عندما رسخت جذورها، وأكملت بناءها الاقتصـادى والسـياسى، بـدأت تستخدم للقومية للاعتداء والتوسع. وهكذا كانت القومية سلاحًا له أكثر مـن حـد، يمكـن أن يستخدم فى ترسيخ القوة والتطـور والتقـدم والسـلام والازدهـار الحضـارى، كـما يمكـن أن يستخدم فى إشعال الصراعات والحروب والاضطهادات وإثارة عوامل الفرقة والتعصـب والهـدم والتـدمير والتخريـب، بـل والانـدثار؛ مـما يـدل عـلى أن القوميـة عبـارة عـن

حقل ألغام، يحتاج السير فيه إلى منتهى الحكمة والمعرفة والوعى واليقظة السياسية؛ حتى لا تنفجر الألغام تباعًا؛ خاصة إذا لم تكن إمكانات إبطال مفعولها متاحة.

وهذا ما جرى عندما فشلت الثورة الفرنسية، التى جمعت بين تناقضات القومية، التى انطوت على المشاعر القومية والديمقراطية، كما انطوت على التيارات المحافظة والرجعية أيضًا، مما أدى إلى فشل تسوية عام 1815، التى حاولت العودة إلى أنظمة السلطات التى كانت مطبقة قبل عام 1789، وقبل أن تثبت المشاعر القومية والديمقراطية أقدامها على المسرح السياسى. ولقد جرت محاولة لإنكار هذه المشاعر كلها، ولم تكن هذه المحاولة محافظة فحسب، بل كانت رجعية أيضًا، وبذلك تأكدت العلاقات الوطيدة القائمة بين المحافظين والرجعيين؛ بحيث أصبحت الحرية تعنى بالنسبة لكثيرين الحصول على حكم قومى. وكانت النتيجة أن الشعوب المضطهدة شعرت أن الحل لمشكلة اضطهادها، لا يمثل فى الحصول على دستور عادل، كما كان أحرار القرن الثامن عشر فى انجلترا يظنون، وإنما يمثل فى الوصول إلى حكم قومى. وانتقلت عدوى القومية إلى الشعوب غير المضطهدة عندما أحست بما يستفزها على التضحية بما تنعم به، إلى أن تتحرر من الوصمة التى تلاحقها وهى أنها لا تؤلف أمة. ولقد كتب جيوزيبى ماتزينى، الزعيم الجمهورى الإيطالى والمفكر القومى (1805-1873)، يقول: «لقد عملنا من أجل الحرية لا كغاية بل كوسيلة؛ لبلوغ هدف أسمى وأكثر إيجابية، كنا ننشد إقامة أمة، وخلق شعب».

وكان الاضطهاد الذى أشهر ماتزينى فى وجهه سلاح الوحدة القومية، يتمثل فى أن الولايات الإيطالية المختلفة كانت إما محكومة من المستعمرين الفرنسيين، أو من أمراء ونبلاء يحكمون حكمًا إقطاعيًّا ورجعيًّا متعسفًا؛ أى كانوا خاضعين لاحتلال أجنبى أو طغيان محلى، إلى أن أتيح لهذه الولايات قائدان أو زعيمان تاريخيان، تمكنا من توحيدها، هما: ماتزينى وجاريبالدى. ولكنهما افترقا بعد ذلك، حين عمل الأخير لحساب أسرة بيدمونت المالكة التى أصبح ملكها فيكتور عمانوئيل ملكًا على إيطاليا. أما ماتزينى فكان جمهوريًّا يعمل لإقامة نظام جمهورى حر فى البلاد منذ أن انضم عام 1830 إلى جمعية

الكربونارى السرية، ولكنه ما لبث أن اعتقل ونفى من إيطاليا إلى مارسيليا؛ حيث أسس منظمة إيطاليا الفتاة. ثم أعد حملة فى سويسرا لمهاجمة سافوى، ولكنها فشلت وحكم عليه بالإعدام غيابيًا، وأسس فى سويسرا جمعية أوروبا الفتاة، ثم ارتحل عام 1837 إلى لندن؛ حيث قضى معظم حياته، ونشر فى الكتب والمجلات التى أصدرها مبادئه الثورية، ونادى بإقامة جمهورية إيطالية موحدة، ودعا إلى مبادئه جميع الأحرار الإيطاليين، واتخذ من العمل الشعبى المباشر سلاحًا. ولذلك اعتبر من رواد مبدأ تقرير المصير القومى، ليس فى إيطاليا فحسب بل فى أوروبا كلها، وتردد صدى هذا المبدأ بعد ذلك فى مؤتمر ڤرساى عام 1919، بعد أن كان قد رحل فى عام 1872.

وقد استغل الحلفاء الظافرون فى الحرب العالمية الأولى مبدأ تقرير المصير بمنتهى التطرف لدرجة أنهم جعلوا منه محورًا وأساسًا لمؤتمر الصلح فى ڤرساى 1919. ولقد كان تقسيم الإمبراطورية النمساوية/ المجرية، فى نظر الكثيرين عملًا مؤسفًا من أعمال الحماقة؛ إذ عرض أواسط أوروبا وجنوبها الشرقى للخلخلة والفوضى والضعف، ولكن كان من الصعب إيجاد بديل مقنع لهذا الحل. ولم يحمل الرئيس الأمريكى وودرو ويلسون الفكرة القومية معه إلى ڤرساى، وكان كل ما حمله هو إغراق فى التفاؤل، مستمد من التاريخ الأمريكى البريطانى بأن الدول القومية دول حرة، فى حين أن الأمر الواقع كان يؤكد أن أمريكا كانت دولة حرة، قبل أن تعتنق المبدأ القومى. وكانت المحنة قد وقعت فى عام 1914، ولم يكن فى إمكان أى حدث فى الحرب أن يجعل الروح القومية أكثر تسامحًا، وما حدث هو العكس تمامًا لما كان الناس يأملونه فى عام 1919، وكانت مشكلة القومية أنها لم تكن فى الواقع نظرية افتراضية أو مثالية أبدًا.

ولم تتوقف القومية عن إثبات وجودها عبر العصور وفى مختلف الشعوب، وارتدت من الأقنعة ما يصعب على الحصر، واستخدمت من الآليات ما يساير المستجدات السياسية، وإن كانت لاتزال على تناقضها، بل وجمودها الأيديولوجى فى مواجهة المتغيرات السياسية، التى لا تتوقف أبدًا. فمثلًا مع بداية استقلال الدول الأفريقية فى

منتصف القرن العشرين، كان الاستغلال والاضطهاد الأجنبيان قد عملا على إشعال روح القومية الثورية، بدلًا من تحويلها إلى طاقة سلمية منتجة، تعمل على ازدهار هذه الدول المهددة بأبشع أنواع الصراعات العرقية والقبلية والطائفية، التى تتخذ من القومية وقودها المفضل. كان من المفروض أن تتراجع هذه الأسباب والدوافع، التى وظفها الاستعمار فى ترسيخ جذور احتلالها حتى تظل تحت رحمته أطول مدة ممكنة، لكن مع رحيل الاستعمار، برزت الحساسيات البدائية والعرقية القديمة لترسخ روح التحفز والتربص بين مختلف القبائل والتجمعات والتكتلات، وتنتقل من بلد إلى آخر كما تسرى النيران، فى الهشيم. ولم تهدأ النيران بل ازدادت تأججًا، أدى إلى تمزيق معظم بقاع الخريطة الأفريقية وضياع ملامحها وتداخل حدودها، وأية مقارنة بين هذه الخريطة فى بداية الاستقلال فى منتصف القرن العشرين، والحال التى آلت إليها فى العقد الأول من القرن الحادى والعشرين، تبين إلى أى مدى فقدت الدول والشعوب الأفريقية كياناتها المتميزة، بعد أن ضاعت معالم الطرق التى كانت من الممكن أن تسلكها، صوب تحقيق أهدافها القومية الحضارية، بدلاً من القوميات العرقية والقبلية، بل والدينية التى سقطت فى أعماقها.

ولم يكن ثمة تشابه فى الأصول العرقية لغالبية الدول الإفريقية عندما استقلت على أى مستوى ممكن، سوى مستوى اتحادها فى مواجهة الطغيان ووحدتها العرضية، التى اصطنعتها إدارات الحكم الأجنبى. ولم يسبق للقوميات التى برزت مع الاستقلال أن قامت على أى تاريخ مشترك سابق للسيطرة الأوروبية؛ ونظرًا لأن الاصطناع أو الافتعال وربما التلفيق كانوا الأساس الذى نشأت عليه القومية الجديدة، فإن هذه القومية التى تعلمها الأهالى من أوروبا كانت تمامًا كالتصنيع، لتضفى ميزة إيجابية على الطموح السلبى المتمثل فى التخلص من الأجانب.

ولقد كان هذا الطموح مشروعًا ومقبولًا تمامًا فى بعض الحالات، وفى الوقت نفسه، كان ثمرة فرعية من ثمرات المطالبة بالتمثيل السياسى، فى إطار بعض الخطوط

الديمقراطية العامة. ومن المعروف أن الاضطهاد من شأنه توليد فورات عاطفية مضادة تحاول التصدى له، ولكن الإشكالية الفعلية تتمثل فى أنه بعد انتهاء عهد الاضطهاد بالحصول على الاستقلال، لا تنتهى هذه الفورات وتنحسر، بل إنها تتخذ منعطفًا آخر، عندما ترفض التسامح مع الخلافات فى وجهات النظر، ويصبح الصراع داخليًا بين قطاعات الشعب بعد أن كان خارجيًا ضد الأجنبى الدخيل الذى رحل. وكثيرًا ما تحولت عادات النظام والوحدة والولاء والعنف، التى كانت تعتبر فضائل فى حركات التحرير إلى رذائل بالنسبة للحكومات الجديدة. ويصبح التضامن إلى الأبد فعلًا وبأى شكل، غاية فى حد ذاته. ولابد أن يستمر النضال ضد الاستعمار فترة طويلة، بعد زوال الاستعمار نفسه. وقد تكون هذه حقيقة لابد من الاعتراف بها؛ لأن الاستعمار إذا خرج من الباب، اعتاد أن يسعى للعودة من النافذة، مستخدمًا كل الوسائل لتحقيق هذه العودة، وللإبقاء على سيطرته السياسية والاقتصادية والفكرية، بعد زوال سيطرته العسكرية.

وكانت هذه ذريعة أيضًا للحكام الجدد فى أفريقيا فى تكالبهم على الحكم، وأيضًا سببًا أدى إلى استمرار وتكرار وقوع الانقلابات العسكرية؛ لأن القوات المسلحة كانت القوة الفعالة القادرة على التصدى للصراعات القبلية، التى تتبناها القبائل الكبرى للسيطرة على مقاليد الأمور، لدرجة أن هذه الانقلابات العسكرية استمرت أكثر من نصف قرن حتى الآن، بحيث أصبحت أفريقيا نموذجًا لها، يضرب به المثل فى أرجاء العالم المعاصر. وكان الزعيم القبلى أو القائد العسكرى يؤمن بأن التعداد الضخم من أتباعه هو القادر على إقامة الوحدة، التى يستطيع الحزب الحاكم عن طريقها، الخلود فى الحكم. ومن الحتمى إقناع البلاد التى تحكم، بأنها تؤلف أمة لها قوميتها المتميزة، إذا احتاجت أن تحكم بالدرجة نفسها من السلطة المركزية كما كانت الحكومة الاستعمارية تفعل من قبل. وقد تثبت عادات الذين اعتادوا العنف، عندما يحرمون من التعبير السياسى أنها أكثر حسمًا وأقوى من طول الأناة السياسية، وأقرب إلى قلوب الجماهير من عادات، الذين أقنعوا أنفسهم بالعمل السياسى من النوع المعتاد.

وتتضح مأساة الدول المستقلة حديثًا، بأنها لم تمارس الحياة السياسية سواء عمليًّا أو علميًّا، فقد اعتادت أن تترك مصائرها نهبًا للانفعالات، بل والأوهام فى بعض الأحيان، ظنًّا منها أن افتعال الضجيج المدوى، الذى يمكن أن يصيب الآخرين بالصمم وفقدان القدرة على التركيز بل وإشاعة القلق وربما الخوف فى نفوسهم، من شأنه أن يرسخ مكانتها كأمة ودولة. وهذه كلها أوهام لابد أن تتلاشى بمجرد بروز الحقائق على أرض الواقع؛ خاصة وأنها لا تملك النظم السياسية الكفيلة بفتح الآفاق أمامها. وتكون النتيجة أن الفوضى تحل محل القومية، التى كانت تتمنى أن تفسح لها مكانًا بين القوميات التى رصدتها خريطة العالم المعاصر. وقد حدث أن كشف انسحاب السلطة المحتلة عن وجود انقسامات دينية وأخلاقية وقبلية وعنصرية وإقليمية، وهى انقسامات لا يمكن السيطرة عليها بالجهاز السياسى البدائى المتخلف القائم، ولا عن طريق استخدام عقيدة قومية متبلورة يتم التبشير بها بمساعدة جيش قومى. وقد تبرز ظروف تعوق ظهور سياسة تساعد على الخروج من هذا النفق المظلم؛ خاصة وأن الحمية القومية السائدة يمكن أن تكون رأيًا عامًا لدى الجماهير، وهو رأى غالبًا ما يشيع أن السياسة ليست بالشىء المستحب أو العلاج الناجع لمشكلات هذه الجماهير.

وليس من الضرورى أن تكون العنصرية مرتبطة بالقومية، بحكم أنهما متعارضتان من الناحية الشكلية على أقل تقدير؛ فالعنصرية مفهوم جسدى مادى يمكن دراسته نظريًا وتطبيقيًّا، أما القومية فمفهوم عقلى فكرى، بحيث يمكن دراسته ثقافيًّا وتاريخيًّا. وفى إمكان العنصرية أن تعمل على تجزئة أية أمة حتى لو كانت متقدمة حضاريًّا وعلميًّا مثل الولايات المتحدة؛ حيث ظل الزنوج أو السود ينظر إليهم نظرة اليأس من إصلاح عاداتهم وبلورة آمالهم كمواطنين أمريكيين، أو فى ألمانيا حيث اعتبر النازيون يهود ألمانيا مسئولين عن خسارة بلدهم للحرب العالمية الأولى، وعما لحق بها من كوارث اقتصادية بعد الحرب، على اعتبار أن الرأسمالية الكبيرة فى ألمانيا كانت محصورة فى أيدى اليهود، الذين ترابطت مصالحهم مع الرأسمالية العالمية، التى يؤلفون جزءًا عضويًّا منها، باعتبار أن اليهود الألمان تعاونوا مع الحلفاء الغربيين بعد حصولهم على وعد بلفور من بريطانيا

لضرب ألمانيا. لكن اليهود كعادتهم أشاعوا أنهم مواطنون طيبون، متحمسون لألمانيا، سواء فى حربها أو سلمها منذ أواسط القرن التاسع عشر، إلى أن جاء النازيون العنصريون، فجعلوا من المتعذر عليهم البقاء فيها.

وتطفو تناقضات القومية على السطح دائمًا، عندما ترتبط أو تتسلل بطريقة أو بأخرى إلى تيارات أو مفاهيم، لم تنبع منها ولم تصب فيها، وإنما كانت بمثابة أداة أو سلاح جاهز للاستخدام والتوظيف لصالح توجهات قادة هذه التيارات أو مبتكرى هذه المفاهيم. فمثلًا تبدو العنصرية كالماركسية نوعًا من التشيع للقومية، تعيش كالطفيليات عليها وليستا شرطين لها على الإطلاق؛ إذ تبدو النظريات العنصرية مفيدة لنوع معين من القوميين، الذين يستخدمونها بمنتهى اليسر والبساطة، وربما دون إدراك الفرق بينهما وبين نظرياتهم القومية. وقد يعملون على إخراج بعض المردة أو الشياطين من قماقمها، ثم يعجزون بعد ذلك عن الخلاص منها، وكان هتلر أوضح وأقوى نموذج لذلك، عندما جمع بين العنصرية الآرية والقومية الألمانية فى توليفة دمرت الشعب الألمانى، ومعه العالم المعاصر فى آتون حرب لم يشهد لها التاريخ مثيلًا من قبل.

إن العنصرية هى الانعكاس المميز للقومية وهى الانحراف عنها فى الوقت نفسه؛ إذ إن القومى حقًا هو الذى يؤمن بالمساواة بين الأمم ذات المصير القومى المتشابه أو المتجانس. ولقد نادى ماتزينى بحق كل شعب فى أن يكون دولته القومية، وبأن واجب كل أمة عدم اضطهاد غيرها. وهذا يعنى بوضوح أن القومية ليست أيديولوجيا بالمفهوم الشائع لهذا المصطلح، فالتاريخ كله تاريخ قومى، ولكن كل تاريخ قومى له تفرده الذاتى الذى يميزه عن غيره، وليس ثمة نمط وحيد يمكن تطبيقه ببساطة على الحياة القومية، وإنما هناك فى أسوأ الحالات مجموعة من التعصبات القومية. أما فى أحسن الحالات، فإن القومية تميل إلى الفكر الأيديولوجى، الذى يتماشى مع تطلعاتها عن طريق التقليل من قيمة النشاط السياسى بل وزرع الألغام فى طريقه، بإزالة الفروق بين كل ما هو خاص وعام؛ فكل عمل يجب أن يكون فى حدود الإطار القومى، إذ إن هناك طريقة قومية فى

عمـل كـل شيء، بـل إنـه يجـب أن يعمـل كـل شيء وفقًـا للطريقـة القوميـة. وفى إمكـان العنصرية أن ترسخ الأيديولوجيا الكاملة للأمة؛ بحيـث لا تجعـل منهـا مجـرد واحـدة بـين أنداد، بل الأولى بين أنداد. وفى إمكانها أيضًا أن تضفى على الأمة مهمة القيام بـدور فريـد فى التاريخ العالمى، وأن توحى لها بدعوى التفوق على الأقـوام والأمـم الأخـرى، وأن تقـيم الأحلاف بين الأمم.

وفى أواخر القرن التاسع عشر، ظهرت العنصر الأنجلوساكسونية فى الكتابات التاريخية للإنجليز والأمـريكيين وحتـى الألمـان. وفى النصـف الثـانى مـن القـرن العشريـن، أصبحت القومية السوداء فى الولايات المتحدة تهدد بالظهور ضد القومية البيضـاء، وهـى العـدوى نفسها، التى انتقلت إلى بعض أجـزاء أفريقيـا لتهـدد القوميـة البيضـاء خاصـة فى الأجـزاء الجنوبية الواقعة تحت حكم البـيض، الـذين جـاءوا مـن أوروبـا ليسـيطروا عـلى الأغلبيـة السوداء، فى إطار تقليد استعمارى جعل من العنصرية نظريـة، تعتمـد عليهـا أيـة أمـة فى اضطهاد الأمم أو الجماعات الأخرى. وكانت الإمبراطورية تمثل قبل ظهـور عصر القوميـات حكم مجموعة من الشعوب المختلفة، ضمن إطار وحدة حكومية واحـدة، يـبرر وجودهـا إما على أسس دينية كالقول بأن للإمبراطـور واجبـات مقدسـة، أو عـلى دعـاوى مصـلحته كالقول بأن الإمبراطورية تضمن التكافؤ أمام القانون وتضـمن عدالتـه واسـتتباب النظـام. ولكن بعد أن حطمت القوميـة هـذه الامتيـازات كلهـا، لم تعـد هنـاك قـوة تـبرز التفـوق الطبيعى لشعب من الشعوب على آخر سوى قوة النظرية العنصرية، وكان الاستعمار هـو الشكل القومى لبناء الإمبراطوريات.

وتعتبر قومية الدول العريقة التى ظهرت فى التاريخ قبـل عصر التنظـير لهـا، متحـررة من أخطار وأخطاء القوميات الجديدة؛ فمثلًا كانت بريطانيا والولايـات المتحـدة وهولنـدا وسويسرا والسويد، وحدات إقليمية لها أسسها الشرعية الثابتة ولها جذورها الوطنية، قبل نشوء القومية وقبل ظهور العنصرية وحتى قبل الثورة الصناعية، وهى الأمور الثلاثة التـى شكلت ظروفًا معقدة للغاية بالنسبة للدول الجديـدة. ولم تكـن هنـاك حاجـة لأن تخلـق

القومية وحدة فى هذه الدول؛ إذ كانت الوحدة قائمة فيها بالفعل. وعندما تدفقت تيارات القومية عليها، لم يكن فى الإمكان تمييزها فى داخل هذه الدول عن الوطنية. ولقد عرضت الإمبريالية البريطانية مرة واحدة النظم السياسية الداخلية فى بريطانيا لخطر بالغ بالشكل، الذى خنقت فيه الإمبريالية الألمانية الليبرالية الألمانية وأعاقت نموها تمامًا. ولم تكن القومية فى بريطانيا سوى ملخص تجارب كانت موجودة بالفعل، ولم تكن فى يوم من الأيام قوة ثورية باحثة عن آفاق جديدة. وكانت الأمة تعرف فى بريطانيا بوحدة الحكم بصفته الإطار؛ الذى يضم أيضًا الويلزيين والأسكتلنديين وبعض الإيرلنديين. أما الدولة فلم تعرف فيها على مستوى الأمة.

والقومية الأمريكية أيضًا حديثة عهد بالنشوء؛ بحكم أنها ولدت فى دولة حديثة النشأة أصلًا، فجاءت نتيجة للريادة السياسية الرائدة والفريدة، التى حولت مؤتمر المستعمرات الثلاث عشرة الثائرة إلى اتحاد فيدرالى، ولم تعتمد الوحدة منذ بداية عهد الاستقلال على شعور فريد من اللغة المشتركة أو الدين أو الأصل؛ ذلك أن هذه العوامل كانت منذ البداية واضحة الاختلاف إلى درجة، تنطوى على فوضى كامنة. ولقد تمثل الوجود القومى فى الدستور نفسه وفى المبادئ السياسية، التى انطوى عليها إعلان الاستقلال؛ بحيث استطاعت مرونة الفكر السياسى أن تصوغ الوجود القومى لتحقيق أهدافها الاستراتيجية. وهكذا كانت الوحدة الأمريكية اتفاقًا سياسيًّا قبل كل شىء، عقد بين الولايات الثائرة التى اتفقت على أن تحكم طبقًا لنظم سياسية متفق عليها. وبعبارة أخرى كانت السياسة نفسها هى حجر الزاوية التى بنيت عليه الوحدة القومية الأمريكية، ولم تظهر القومية الثقافية إلا فى ذاكرة المثقفين الأمريكيين، الذين جاءوا من دول الغرب الأوروبى، وبصفة خاصة فى مشكلة الرق. ولقد ظل التاريخ القومى مفقودًا أمدًا طويلًا فى المجتمع الأمريكى، ولم تنشأ القومية إلا بعد أن تحطم هذا العقد السياسى على صخرة مشكلة الرق، ولكن هذه القومية أيضًا كانت قومية اتحادية، لا قومية على هيئة دولة واحدة. وكان النقد السياسى قد تبلور فى القرن التاسع عشر، عندما هاجم المفكرون

والكتاب الشراسة الوطنية، التى ارتبطت بسلوك وتفكير طبقة أو فئة «اليانكى»، وهو المصطلح الذى كان الأوروبيون يطلقونه على كل من ولد فى الولايات المتحدة.

أما كندا، فكانت تجسيدًا حيًّا للحقيقة القائلة بأن القومية ليست شرطًا ضروريًا مسبقًا للوحدة القومية، فلقد كانت دوافع الوحدة فى عام 1867 عسكرية واقتصادية، كما كان هناك خوف واقعى من التوسع الأمريكى، وحاجة ملحة إلى توسيع الاتجار بين المستعمرات، عن طريق الاشتراك فى مد سكة حديدية تعبر القارة؛ حتى لا تعتمد المستعمرات المختلفة اعتمادًا كليًا على جارتها القوية. وقد أثبتت المرونة السياسية كفاءتها العالية فى نجاح الوحدة، التى كانت النتيجة الطبيعية للأنظمة السياسية القائمة، وللعادات الإيجابية المنتشرة فى مختلف الولايات والمستعمرات. ولقد ضمت أيضًا بعض الفقرات الحادة والقاسية، وإن لم تتقمص الطابع الثورى لقومية من أعنف القوميات وأكثرها تحديدًا فى العالم، وهى قومية الفرنسيين الكنديين فى كويبيك. ولعل السبب فى ذلك كان فى وجود ساسة من طراز رفيع فى كندا الفرنسية، ولقد نطق السياسى الكندى الليبرالى السير ويلفريد لورييه (1841-1919)، الذى كان رئيسًا للوزراء، بالحقيقة، السياسية المجردة عندما قال لمواطنيه الكنديين فى عام 1877 ما نصه:

«إنكم تريدون انتظام الكاثوليك جميعًا فى حزب واحد دون أن تكون هناك رابطة أخرى أو أساس آخر، سوى المذهب الدينى المشترك. ولكن ألم تفكروا أيضًا أنكم بعملكم هذا ستدفعون بالبروتستانت أيضًا إلى الانتظام جميعًا فى حزب واحد، وبذلك تفتحون الباب على مصراعيه لنشوب الحرب، الحرب الدينية، وهى أفظع أشكال الحروب، بدلًا من هذا السلام وذلك الانسجام، اللذين يسودان الآن العناصر المختلفة بين السكان الكنديين؟».

ويعلق برنارد كريك فى كتابه «دفاع عن السياسة» على هذا المستوى الرفيع من النقد السياسى بقوله إن أولئك الذين ينادون اليوم بالحاجة إلى قومية كندية، لا يدركون أنهم يعنون بها مجرد الوطنية؛ أى حب الناس لبلادهم، التى تضم فى الواقع أمتين رئيسيتين أو

أنهم يشغلون أنفسهم بمهمة مضحكة لا لزوم لها. أما أن هذه المهمة مضحكة، فلأنها مجرد شكل من أشكال المحاكاة، وأما أنها لا لزوم لها، فلأنها دفاع غير ضرورى عن السياسة المجردة، ضد ما تحتله القومية من مكانة خطرة فى كل مكان.

وتتجلى أهمية السياسة وضرورتها فى أن الدول القومية القديمة، التى نمت وازدهرت بفضل السياسة لم تضطر إلى التخلى عنها إلا فى أوقات الأزمات، وهى كلها فترات استثنائية لم تشكل فى نظرها منهجًا ثابتًا أو متكررًا. فقد لا تكون هذه الأزمات أكثر من مجرد حاجة الدولة الرئيسية للحفاظ على نفسها، فى مواجهة الأخطار الواضحة والطارئة والراهنة، ولكن عندما يتم هذا باسم القومية، فهناك خطر فى أن تستمر هذه المشاعر وتترسب فى الوجدان القومى بعد انتهاء الأزمة نفسها. وقد يترسخ كره الأجانب دون وجود القومية. أما إذا وجدت القومية، فإن مركب العداء للأجانب، من السهل أن يصبح نظرية محترمة، تستطيع أن تشوه حكمة وطول الأناة السياسية العادية تشويهًا خطيرًا، يضعف من حرص الشعب عليها.

وتكمن خطورة القومية فى ازدهارها فى زمن الحرب التى تفجر المشاعر، التى تنشرها بلا حدود، خاصة عندما يسود اعتقاد شعبى عام بأن الحرب أصبحت مسألة حياة أو موت ومواجهة لقدر لا فكاك منه. ولذلك فإنه مهما كانت الدعاية المؤيدة لأهداف الحرب رصينة ومتزنة، فإن طبيعة الصراع سرعان ما تتخذ شكلًا قوميًّا، وهنا لا يصبح الصراع مركزًا ضد بعض أعمال العدو وسياساته، بل يكون ضد شعب العدو نفسه، وتكون النتيجة أن تسويات الصلح لا تكون تسويات سلمية؛ لأنها تتحول إلى أدوات للثأر القومى، بدلاً من أن تكون أدوات للترضية السياسية. وكانت معاهدة ڤرساى فى أعقاب الحرب العالمية الأولى قد فشلت فى تهدئة أوروبا؛ إذ قال بعض المشاركين فيها إنها أدت إلى ميلاد عدد أكبر من اللازم من الدول القومية، ومعظمها أضعف من أن يقف على قدميه وحيدًا، ولأن القوميتين الفرنسية والبريطانية عاقبتا الألمان بفرض غرامات اقتصادية ضخمة عليهم؛ مما ضمن لهما عدم الاستقرار السياسى فى ألمانيا.

وقد أثبت التاريخ أن سياسة الثأر التى تولدت عن مؤتمر ڤرساى لم تكن سياسة على الإطلاق، وإنما كانت لغمًا مدمرًا ظل كافيًا فى التربة الأوروبية، ونسيه الحلفاء ظنًّا منهم أن الأمور، كانت قد دانت لهم نهائيًّا واستقرت على هذا الوضع الراسخ، ولكنهم تذكروه يوم استولى هتلر فى عام 1933 على السلطة فى ألمانيا، ومع ذلك لم يهتموا به أكثر مما يستحق، إلى أن استيقظوا على صوت انفجاره فى أول سبتمبر عام 1939، عندما اجتاحت القوات الألمانية بولندا لتفتح بعد ذلك أبواب الجحيم على العالم أجمع، وتثبت أن سياسة الثأر التى اعتمدها الحلفاء فى ڤرساى عام 1919، لم تكن سوى تجاهل للغد فى محاولة فاشلة؛ لحمل الحاضر على إزالة شقاء كمُن فى تربة الماضى، ولكنه ظل محتفظًا بقدرته على الانفجار، الذى دوى فى آذان البشر جميعًا.

وتتجلى المفارقة العجيبة فى أن القومية دفعت الحلفاء على العمل ضد مصالحهم القومية نفسها، وكأنهم ضمنوا بمعاملتهم ألمانيا على أنها تضم شعبًا مجرمًا يستحق العقاب، حقًّا مكتسبًا لهم، فى حين أنهم لم يدركوا أنهم رسخوا فى الوعى الجمعى للألمان شعورًا غائرًا بأن كرامتهم القومية قد انتزعت منهم، وأنهم لن يستردوها إلا بإلغاء معاهدة ڤرساى. وقد تميز السلوك القومى التقليدى عند الحلفاء، أنهم لم يرغبوا فى أن يضعوا يدهم بصورة كاملة على دولة تم احتلالها؛ ليحطموها ويعيدوا بناءها من جديد، ولكنهم شغلوا أنفسهم بحماسة فى أن يقتلعوا أسنانها وأنيابها؛ لتظل هادئة وأليفة بعد ذلك، وليس كما يفعل أصحاب التوجه الشمولى، عندما يحتلون دولة وفى ذهنهم ضمها إلى إمبراطوريتهم وبالتالى يصنعون منها نسخة مكررة للنماذج التى تتكون منها هذه الإمبراطورية.

ولا يقل التوجه القومى فى خطورته عن التوجه الشمولى، إذ إنه يتظاهر بأنه يأبى أن يدوس على أقدام الدولة التى وقعت تحت رحمته أو يقتلع منها إحساسها بالحياة، لكنه فى الوقت نفسه يكتفى بازدراء وجودها كله، دون أن يدرك أنه يربى فى فمها أسنان التنين من جديد. إن صاحب السلطة هو حامل المسئولية، والسلطة السياسية الحكيمة هى الكابحة

من تلقاء ذاتها لطغيان السلطة؛ ولذلك قال الفيلسوف والناقد السياسى الإنجليزى إدموند بيرك (1729-1797): «ليس المهم هو ما يسمح لى القانون بعمله، بل المهم هو ما يلزمنى العقل والإنسانية والعدل بعمله. ويصبح العمل السياسى أسوأ ما يفعله الإنسان، لمجرد أنه لا يوجد ما يعوقه عن فعله».

والعلاقة بين القومية والسياسة علاقة غير منهجية وغير حتمية؛ فقد تكون القومية سياسية أو لا تكون، وهى قد تتسبب فى أخطار يمكن رصدها بسهولة، ولكنها ليست من النوع الذى لا يقهر ولا يهدد الديمقراطية فى الصميم؛ خاصة إذا تم تداركه قبل أن يتفاقم. ويعتبر اللورد أكتون (1834-1902) المؤرخ والناقد السياسى الإنجليزى الشهير ناقدًا صارمًا لآراء جون ستيوارت مل (1806-1873) الفيلسوف الاقتصادى والناقد السياسى ومؤسس مذهب النفعية؛ خاصة فيما يتصل بالقومية. فقد استشهد بعبارة لـ«مل»، قال فيها: «من الشروط الضرورية بصورة عامة للنظم الحرة أن تنسجم حدود الحكومات انسجامًا مع حدود القوميات». وقد رأى أكتون فى هذا القول رأيًا غير جدير بالاحترام ولا يصلح للتطبيق بصورة عامة، ولكن مل قال أيضًا: «حيث يوجد أى إحساس بالقومية بصورة قوية، تبرز حالة تبدو ضرورية منذ الوهلة الأولى لإقامة حكومة قومية». ويواصل التوجه نفسه، فيقول: «وتكاد الأنظمة الحرة تكون مستحيلة، فى بلاد تتألف من قوميات مختلفة».

ولم يكن نقد أكتون لـ«مل» نقاشًا أو جدلًا للمفاضلة بين القومية والحرية السياسية؛ لأن الإشكالية فى نظره تمثلت فى البحث الموضوعى عن منهج؛ للحفاظ على السياسة فى مضمون قومى طاغى الحضور، وخاصة أن السياسة لا يمكن أن تكون نشاطًا ثوريًا وعمليًا مجردًا، ولكن من الضرورى إعادة الثقة فى فضائل السياسة وخصائصها وإمكاناتها وآلياتها كنشاط إنسانى حضارى، مهما عجز البشر عن القبض على اليقين المطلق عن طريق السياسة، وهذا ما بشر به أفلاطون بوحى من فكره المتفرد الثاقب، وفى هذا يقول أكتون فى معالجته لقضية الحرية السياسية وعلاقتها بالقومية:

«لو أخذنا إقامة الحرية على أنها غاية المجتمع المتحضر، فإن علينا أن نصل إلى نتيجة واحدة، وهى أن الدول التى تضم قوميات مختلفة وواضحة الاختلاف كالإمبراطوريتين البريطانية والنمسوية، والتى لا تضطهد هذه القوميات تعتبر إلى حد كبير الإمبراطوريات النموذجية. والدولة التى تعمل على طرد بعض هذه القوميات، أو امتصاصها أو إزالتها، تحطم ما فيها من حيوية، والدولة التى تعجز عن ضمها كلها فى بوتقتها، تخلو من الأساس الرئيسى لاستقلالها الذاتى».

ولا ينقل نقاد «مل» هذه الفقرة بأكملها من كتاب أكتون «محاضرات فى دراسة التاريخ»؛ حتى لا يدعموا توجه ميل القومى؛ إذ إن الجمل الأخيرة فى تحليل أكتون توضح إيضاحًا لا يقبل الشك أن أكتون نفسه رأى فى قوة القومية قاعدة راسخة للحكم الذاتى، ولكنه أيد شكلًا من أشكال النظام الاتحادى النمسوى أو النظام الإمبراطورى البريطانى، يسمح باستقلال ذاتى محلى كبير. وهذا التحليل لا ينطوى على أى نوع من المفاضلة بين القومية والحرية السياسية؛ إذ إنه فى إمكان القومى أو المناصر للقومية أن يحصل على الحرية القومية والحرية السياسية فى آن واحد، وإن النقد السياسى الرصين عند أكتون يؤكد للقومى الثورى أن قوة الدفع الكامنة فى العدالة الثورية أوالحرية السياسية، لا يمكن أن تستمر إلى ما لا نهاية، وإن كان من حق القومية فى وقت من الأوقات أن تفخر بأن الدول القومية هى خير تربة صالحة لنمو الحرية الشخصية وازدهارها. وهذا الادعاء لم يلق حماسًا من النقاد السياسيين؛ لصعوبة إقامة الدليل عليه فى كل الأحوال؛ إذ إنه ظل متأرجحًا بين كفتى الميزان فى طول العالم وعرضه، بل كثيرًا ما أقيم الدليل على عدم صحته. وقد فشلت دول عديدة فى الإصرار على التمسك بالحرية السياسية والكيان القومى فى آن واحد؛ خاصة عندما تكون الظروف السياسية أو الاجتماعية أو الثقافية أو الاقتصادية غير مواتية، وهى ظروف تختلف من بلد لآخر أو زمن لآخر اختلاف بصمات الأصابع.

وقد عانت حركة القوميين العرب، أو ما عرف بالقومية العربية من هذه الظروف

غير المواتية، التى بلغت قمتها المأسوية فى هزيمة الخامس من يونيو 1967. وكانت هذه الحركة قد بدأت كتنظيم قومى عربى فى مطلع الخمسينيات من القرن العشرين، وكان المؤسسون من طلاب الجامعة الأمريكية فى بيروت، وأبرزهم جورج حبش، ووديع حداد، وهانى الهندى، وأحمد الخطيب. وقبل نشوء هذه الحركة، جرت عمليات استقطاب طلاب الجامعة، الذين يؤمنون بالقومية العربية فى جمعية سمت نفسها «العروة الوثقى». وقبل ذلك كانت هذه الجمعية قد تأسست على يد جماعة المعارضين من القوميين غير الاشتراكيين، والمطالبين بمصالحة الغرب ومناصرة الولايات المتحدة فى سعيها؛ لإزاحة الاستعمار التقليدى القديم (البريطانى الفرنسى)، وأشهر منظرى «العروة الوثقى» قسطنطين زريق، وفاضل الجمالى، وإسماعيل الأزهرى.

واستطاع مؤسسو حركة القوميين العرب أن يخترقوا «العروة الوثقى»، وأن يسيطروا على لجنتها الإدارية ونشرتها الدورية، ثم شرعوا فى تشكيل تنظيمات جديدة باسم «شباب الثأر» و«جماعة الثأر»، ثم تطور الاسم فصار «الشباب القومى العربى» حين زاد عدد الأعضاء العرب عن الفلسطينيين فى الحركة، ولم يستقر اسم القوميين العرب عليهم إلا فى عام 1953. وقد انبثقت من «شباب الثأر» هيئة سميت «هيئة مقاومة الصلح مع إسرائيل»، أصدرت فى عام 1949 أولى نشرات المقاومة الفلسطينية فى لبنان، تحت اسم «الثأر»، وكانت شعاراتها «الوحدة – التحرر – الثأر» مقابل شعارات حزب البعث العربى الاشتراكى: وحدة، حرية، اشتراكية. وكانت تروج للمفهوم القومى البدائى، الذى لا يفرق بين اليهودية والصهيونية، كما كانت تدافع عن القضية القومية الصافية التى لا لون ولا صبغة اشتراكية لها؛ باعتبار أن الاشتراكية تؤدى بالضرورة إلى صراعات داخلية فى إطار المعركة مع اليهود.

كانت حركة القوميين العرب تؤمن بأن الوحدة العربية هى الطريق إلى تحرير فلسطين. وقد اكتسبت الحركة قوة دفع إضافية، عندما ارتبطت بالزعامة الناصرية حتى الخامس من يونيو 1967؛ حين أصابت هزيمة أو نكبة يونيو القومية العربية فى الصميم،

مما دفع بحركة القوميين العرب بالقيام بعمليات نقد سياسى ذاتى شامل، تخلت على أثرها عن معظم منطلقاتها الفكرية والسياسية، وأعلنت تبنيها الماركسية اللينينية، واستبدلت تنظيمها القديم «بالجبهة الشعبية لتحرير فلسطين»، التى يشكل برنامجها السياسى قطيعة كاملة مع فكر الحركة السابق للهزيمة. وفى الكويت، كانت مجلة «الطليعة» قد صدرت بصفتها الناطقة شبه الرسمية بلسان حركة القوميين العرب، التى أصبحت تتميز بسياستها المعادية للاستعمار والمساندة لحركات التحرر فى العالم، وباتجاهاتها الوحدوى العربى. لكن الصراعات العربية/ العربية سيطرت على العلاقات بين الدول العربية؛ مما جعل القومية العربية تتراجع إلى الظل؛ لتحل محلها تيارات الأممية الإسلامية بقيادة تنظيم الإخوان المسلمين، الذى جعل من منظمة حماس الفلسطينية الإسلامية طليعته؛ لتأسيس هذا التوجه الجديد.

وكما توالت النكسات والضربات على القومية العربية، حتى أوشكت أن تدخلها متحف التاريخ، أصابت القومية المعاصرة على المستوى العالمى ضربة، كادت أن تكون قاضية، فلم يحدث فى تاريخ البشرية من قبل أن جرف المجتمع الدولى طوفان فكرى وسياسى واقتصادى واجتماعى وثقافى، وأثار من الجدل والحيرة والقلق والتوجس، منذ الربع الأخير فى القرن العشرين، مثلما فعل الطوفان الذى أطلق عليه مصطلح «العولمة» أو «الكوكبية»، الذى أعاد صياغة معظم قواعد اللعبة السياسية، وغير بعضها تمامًا، بل وطمس فى طريق أو مجرى اندفاعه مفاهيم أو نظريات، شكلت جزءًا حيويًّا من الصورة أو الخريطة العامة للسياسة العالمية، وكانت القومية فى مقدمتها.

وهذا الطوفان المتدفق من الدول العظمى والقوى الكبرى، لم يجتهد فى صنعه وتقنينه فلاسفة أو مفكرون، ثم قدموه للناس على أنه نظرية أو مذهب جديد، يسعى إلى دمج العالم فى منظومة متكاملة، بل طوفان تدفق كنتيجة طبيعية لانهيار الاتحاد السوفييتى، وانتهاء عصر القطبية الثنائية، وبروز ثورة المعلومات التى جعلت العالم قرية صغيرة، وتضخم وتطور الشركات العملاقة المتعددة الجنسيات، التى اجتاحت كل الحدود

السياسية والحواجز الجغرافية بين مختلف البلاد. وهى الحدود والحوافز التى غالبًا ما كانت الأطر أو الخطوط، التى رسمت المساحات، التى احتلتها القوميات المختلفة على خريطة العالم عبر العصور، والتى شكلت أهم قضايا النقد السياسى لتداخلها مع الحدود السياسية والجغرافية والعرقية والاثنوجرافية. وكانت التناقضات والمفارقات، التى انطوت عليها شبيهة بتلك التى جاءت بها العولمة بلا أية حدود متبلورة لها؛ مما زاد الأمر تعقيدًا عندما عجزت القومية عن التصدى لطوفان العولمة. ففى الماضى، كانت كل دولة أو كل مملكة قادرة على أن تغلق حدودها على نفسها، وسن وتطبيق قوانينها الصادرة عن طبيعتها وظروفها القومية الخاصة بها. أما اليوم، فتلك الخاصية القومية التى كانت تصب دائمًا فى صالح الحكام والطبقات المتميزة، لم تعد ممكنة؛ لأن العالم أصبح يوصف بأنه قرية واحدة، وصارت مصالحه متداخلة ومشتركة ومتشعبة، وكلها حتميات لم يعد فى إمكان أنصار القومية التصدى لها.

الفصل السابع

سقوط الأيديولوجيا

بعد بروز النظام الشيوعى فى روسيا عام 1917، واستقرار الاتحاد السوفييتى بقيادة لينين، ابتكر علماء السياسة ونقادها علمًا أو شبه علم، اشتقوه من التحول الجذرى، الذى أحدثه نجاح الثورة الشيوعية التى قضت تمامًا على الإمبراطورية الروسية، عندما أطاحت بالحكومة القيصرية، وقد عرف ذلك العلم بمصطلح «الحكم المقارن»، من منطلق أن ما لا يمكن مقارنته مقارنة مقنعة عن طريق إبراز أوجه التشابه، يمكن مقارنته عن طريق إبراز أوجه الاختلاف أو الخلاف. وقد أثبت علم النقد السياسى أن جوهر العملية السياسية لا يشمل جميع أنواع الحكم، وأن السياسة مفهوم أدق بكثير من التصور الشائع عنها. ويتضح هذا المنظور من مقارنة الحكم الشمولى بغيره؛ لإبراز الفروق بينهما، واعتماد هذا الحكم على النظرية الشمولية، التى اتخذت أيديولوجيا خاصة بها ونابعة من طبيعتها، فالحكم الشمولى فى جوهره يتناقض تمامًا مع الحكم السياسى فى جوهره هو الآخر؛ إذ إن التفكير الأيديولوجى مواجهة شاملة وتحد مباشر وجاد للتفكير السياسى، الذى عُرف منذ أن أصدر أرسطو كتابه الرائد بعنوان «السياسة»؛ أى قبل الميلاد حين عاش بين عامى 384 و322.

وكان السياسى المؤمن بنظام الحكم الشمولى، يعتقد اعتقادًا راسخًا بأن كل أمر راجع إلى الحكومة، وأن وظيفة الحكومة تتمثل فى إعادة بناء المجتمع كلية، كتطبيق لأهداف الأيديولوجيا المعتنقة. وتقدم هذه الأيديولوجيا نقدًا من منظورها للمجتمع القائم، كما تبنى تصوراتها للمستقبل على أساس وجود «مفتاح واحد للتاريخ»، يؤدى إلى مرحلة للمجتمع تكون نهائية وكاملة فى تحقيق العدالة الاجتماعية والاستقرار الشمولى. وفى هذا الإطار، يمكن فهم الطبيعة الخاصة بالحكم الشمولى، والطموحات الفريدة للأيديولوجيا الشمولية، من خلال مقارنتها بجوهر السياسة التى ترسخت عبر العصور. وهذه المقارنة لا تبرز سوى عناصر الاختلاف والخلاف والتناقض بين العهود الديمقراطية، التى

تنهض على الموافقة الإرادية والفعالة، والعهود غير الديمقراطية التى تنعدم فيها إرادة الفرد، تحت وطأة روح القطيع السائدة. وفى هذا كتبت حنة أرنيت فى كتابها القيم «جذور الشمولية» تقول: «لعل من المؤلم أن ندرك أن الأنظمة الشمولية تمهد لها عادة حركات جماهيرية يجرفها الحماس للتغيير، وتحرس هذه الأنظمة على أن تسيطر وتعتمد على هذا التأييد الجماهيرى حتى النهاية؛ بصفته قوة الدفع المؤكدة لتحقيق الأهداف الشمولية».

وكان الفيلسوف وعالم الاقتصاد الإنجليزى چون ستيوارت مل (1806-1873) قد استهل دراسته المشهورة عن «الحرية» بتأكيد ضرورة الدفاع عن الحرية حتى ضد الديمقراطية، التى يظن الكثيرون أنها توأم الحرية، ويخلطون بينهما خلطًا يصل إلى درجة اللبس، بل يتحتم حمل الديمقراطيين على احترامها؛ لأنهم كثيرًا ما ينتهكونها من أجل إعلاء شأن الديمقراطية. ولقد رأى مل أن الحكم النيابى لا يضمن الحرية، إذا ملئت جميع المراكز والمناصب الحساسة المؤثرة برجال يحملون التفكير نفسه. ومع ذلك، فهناك مفكرون يحاولون أن يطبعوا السياسة الحرة بالديمقراطية، ولا يستطيعون أن يروا لماذا يكون الإدعاء الشيوعى بالديمقراطية معقولًا ومقنعًا تمامًا، على ضوء تاريخ نشوء المنظمات الديمقراطية، الذى يختلف عن تاريخ التسامح. فالعهود الشمولية ثمرة فكر ديمقراطى بالفعل، وهى تعتمد على التأييد الجماهيرى، وقد وجدت سبيلها لمعالجة المجتمع والتعامل معه وكأنه أصبح أو على وشك أن يصبح جمهورًا واحدًا، بمعنى أن الديمقراطية نفسها تعنى حكم الشعب أو الجمهور. وحتى المعارضة التى يصفها مل بأنها تنبح أكثر مما تعض، محظورة فى هذه العهود التى تصف نفسها بالديمقراطية، لا لأنها تمس كبرياء حكامها الأوتوقراطيين، بل لأن وجودها يتحدى نظريات الأيديولوجيا الشمولية. ويصفها مل أيضًا بأنها لا تسمح حتى للكلاب النائمة بأن تتكاسل وتنام، بل تجلد بالسياط لتهب إلى العمل ولتبدأ فى التمتع به.

وقد استشهد المفكر السياسى البريطانى برنارد كريك فى كتابه القيم «دفاع عن السياسة» الصادر عام 1961، بهذه الصورة المؤثرة عن الكلاب والسخرة، وهو يحاول

إبراز الخطأ الشائع عند الناس فى ربط الديمقراطية بالمجتمعات الشمولية، ولكن النظرة النقدية إلى فكره تؤكد أنه وقع فى الخطأ عينه، فاعتبر الأنظمة الرأسمالية التى تسمى نفسها بالأنظمة الحرة، هى حامية الديمقراطية. ومن الواضح أن هذا اللبس أو الخطأ نتيجة لسوء فهم لحقيقة الديمقراطية، إذ إن هذه الأنظمة الشمولية تعنى بديمقراطيتها المتسربلة برداء الحكم النيابى، حق طبقاتها المحتكرة للسلطة؛ بفضل سيطرتها على وسائل الإنتاج والتوزيع، فى الاحتفاظ بنفوذها السياسى وسطوتها الاقتصادية والاجتماعية تحت أقنعة الحكم الديمقراطى.

من هنا كان تمسح النظم الشمولية بالديمقراطية؛ إذ جاءت النازية بعد الشيوعية، لتتبنى هى أيضًا التوجه نفسه الذى يحاول فرض معطياته ومنطلقاته، سواء على مستوى المكان بضم أكبر عدد ممكن من الدول والشعوب إليه، أو على مستوى الزمان بتحويل المستقبل إلى الصورة، التى يتمناها له قادة هذا التوجه؛ فمثلًا زعم هتلر أن أتباعه وأنصاره من الحرس النازى، لا يهتمون «بالمشاكل اليومية» وإنما «بالقضايا الأيديولوجية التى تركت بصماتها وآثارها واضحة على الحقب والقرون ويمكن إعادة صياغتها وتوظيفها من أجل آفاق جديدة فى المستقبل». ومهما كانت الادعاءات المألوفة للشيوعية والنازية، ومهما كانت عروض الإغراءات الوقتية التى تقدمها، فإن ما كان يعتبر هرطقة دينية فى العصور الوسطى فى إطار تحقيق الحكم المقدس للذين يدعون القداسة على الأرض، تحول فى هذا العصر على أيدى الشيوعيين والنازيين وأشباههم إلى تزمت علمانى دنيوى، حاولوا أن يحافظوا عليه بالحماسة الدينية العنيفة نفسها، التى مارستها الحكومات فى العصور الماضية.

من هذا المنطلق كان النازيون يرفضون رفضًا متعصبًا ومتشنجًا أى تساهلات سياسية فى الأيديولوجيا، التى يعتنقونها مما جعل البيروقراطيين يكتمون فى عقولهم وصدورهم الأيديولوجيات، التى ارتبطت بهم قبل قيام النازية، كما اضطرت جماعات العسكريين أن يبقوا بعيدًا عن السياسة، التى أصبحت فى ذلك العهد تهمة يمكن أن تورد صاحبها موارد التهلكة، فعندما تتكلم الأيديولوجيا لابد أن تصمت السياسة وتتوارى

بعيدًا عن العيون والآذان. والعسكريون بصفة خاصة يتحتم عليهم أن يظلوا فى عزلة عنها؛ إذ ليس لديهم مهمة سوى الاستغراق كلية فى تقاليد الطاعة العسكرية حتى آذانهم. وكان الإيمان بالعنصر، والعنصر وحده، بصفته الموجه الأساسى للعمل الاجتماعى، قد أدى إلى نشوء الإيمان ورسوخه عند نخبة الطليعة النازية بجدوى أيديولوجيا «الحل الأخير»، الذى شكل بالنسبة للمشكلة اليهودية قوة دفع سياسية ضخمة بالنسبة للحكم فى ألمانيا نفسها. ولكن النظام النازى سرعان ما صرف النظر عن هذه الأيديولوجيا؛ لأنه قد بعد كثيرًا عن نطاق السياسة، الذى يتحلى بطبيعته بالمرونة الفكرية. وكان النظام النازى قد أقنع الجماهير الألمانية، التى غسل مخها بأن «النقاء العنصرى» هو الوحيد القادر على إخضاع شيطانى الأنظمة الليبرالية القديمة أو إلى تغيير شكلهما، وهما الشيطانان المرعبان اللذان لم يستطع العالم الليبرالى العقلانى السيطرة عليهما بعد عام 1914؛ أى الحرب والبطالة الجماهيرية.

وقد نجح النازيون فى تحويل الحرب من شىء يمكن تبريره أيديولوجيًّا وسياسيًّا إلى شىء يجب تمجيده عنصريًّا. أما البطالة، فقد اختفت كلية من الوجود؛ إذ تحول الشعب الألمانى بأسره إلى جيش سواء فى الجبهة الخارجية أو الداخلية، عن طريق وضع الاقتصاد القومى فى حالة تأهب دائم للحرب. ويبدو أن النازيين قد تأثروا بآراء چان چاك روسو (1712-1778) الفيلسوف الفرنسى، الذى اشتهر بكتابه «العقد الاجتماعى»، الذى تنهض نظريته على أن من واجب الفرد أن يتخلى عن حقوقه الطبيعية؛ لأجل المجموع كله، تحت إشراف وتوجيه ما أسماه «الإدارة العامة» لهذا المجموع، خاصة عندما زادت أهمية الجماهير بالنسبة لاتساع المدن وانتشار الصناعة؛ إذ لم يعد الحصول على رضا الجماهير ممكنًا إلا عن طريق إشراكها فى السياسة. ولقد قال روسو فى إحدى لمحاته الخاطفة من لمحات الوضوح والتجلى، التى تغفر له كثيرًا من تناقضاته وأفكاره المترهلة، ما نصه: «إن أقوى الناس لا يكون قويًّا إلى الحد الذى يمكنه من السيادة دائمًا، إلا إذا نجح فى تحويل قوته إلى حق، وطاعته إلى واجب».

وقبل هتلر، جاءت الأيديولوجيا الشمولية، فوضعت هذا الأساس من الحق والواجب فى شكل ثورى ووطنى وقومى معقول ومقنع ومقبول؛ فلقد توصلت إلى ما وصفه نابليون بأنه سياسات الغد، عندما قال: «إنها تنظيم الجماهير الراغبة فى التضحية دفاعًا عن مثل أعلى»؛ مما يوضح أن عهود الحكم الشمولى كانت واعية بأصول اللعبة السياسية، بدليل أنها حرصت على تحويل كل شىء إلى إمكانية قابلة للتطبيق؛ فهى ترى أن من الواجب تغيير الجماهير وتحويلها إلى أوركسترا أو فرقة موسيقية تعزف لحنًا متناغمًا من ألحان الغد، وإن كان هناك بعض العقائديين والسياسيين الأيديولوجيين يسمون هذا الطراز من التفكير، تفكيرًا لا سياسيًّا، ولذلك فهم يرحبون به؛ لأنه لن يمس الأيديولوجيا من قريب أو بعيد، عندما يحول الجماهير إلى كتلة متراصة البنيان.

أما المقارنة بين الشيوعية والنازية كنظامين شموليين، فتوضح أن فكرة الصراع الطبقى، وهى المنهج الوحيد للعمل الاجتماعى، بدت أكثر منطقية وعقلانية من الصراع العنصرى، وإن كانت قد اقترفت من الفظائع ما يجعل المقارنة نفسها أمرًا يمجه الحس الإنسانى. وقد يرتجف المرء رعبًا من فكرة حساب الضحايا الذين كانوا بالملايين، أو من فكرة الحكم بين الإرهاب النازى غير المعقول، والإرهاب الشيوعى المعقول، وتبرير هذا أو إدانة ذاك، فالشيوعيون أيضًا كانوا يستهدفون من عمليات «الترحيل الجماعية» السير، فيما يسمونه بالتقدم إلى المرحلة الأخيرة من التاريخ. وعندما كانت المصالح المادية والفعلية تتعارض مع التوجهات الفكرية والأيديولوجية، فإن الأحزاب الشيوعية كانت تضحى بالمكاسب المادية لحساب نصرة الأيديولوجيا وترسيخها، وهذا ما فعله الحزب الشيوعى فى الصين فى عشرينيات القرن العشرين، والأحزاب الشيوعية فى ألمانيا وفرنسا وبريطانيا فى ثلاثينيات القرن نفسه.

وكانت الفكرة السائدة أن الشيوعيين فى مختلف الدول على استعداد للتضحية بمصالحهم الآنية والواضحة لضمان المصلحة السوفييتية. وكانت السياسة هى الأداة العملية؛ لتحقيق التناغم فى المصالح بين الاتحاد السوفييتى، بصفته الدولة الأم،

والأحزاب الشيوعية فى الدول، التى تفسح مجالًا لعقيدته الأممية. ولم يكن نشاط السياسة نفسها فى كل من المذهبين الشيوعى والنازى سوى مرحلة مؤقتة فى التاريخ، بالإضافة إلى أن عنصرًا مزعجًا فى حد ذاته؛ لأنه كان يحبذ الفكرة العالمية، ويعزز الإطار الدولى لمطامح الأيديولوجيا. ولقد اشترك الشيوعيون والنازيون فى أن السياسة ليست سوى وسيلة مؤقتة؛ للوصول إلى نهاية دائمة وتاريخية.

لكن هذا لا يعنى أن الشيوعية والنازية كانتا رفيقتين على درب واحد؛ إذ كانت الأيديولوجيتان متناقضتين تمامًا؛ إذ تمثل إحداهما أقصى اليمين وتمثل الأخرى أقصى اليسار فى الفكر السياسى والاقتصادى؛ فالنازية هى قمة الدولية التى تسعى إلى صهر القوميات فى بوتقة الأيديولوجيا. ولذلك لم يجد الشيوعيون المحليون فى أى بلد، أى غضاضة فى التضحية بمصالحهم القومية لمصلحة المذهب الشيوعى ككل، أو حتى لمصلحة الاتحاد السوفييتى. فلم يكن الشيوعيون يخفون هذه الحقيقة؛ لاقتناعهم بأن أيديولوجيتهم عالمية النزعة، فقد كانوا ينظرون إلى الاتحاد السوفييتى نظرتهم إلى القلعة، التى تحمى مذهبهم العالمى؛ خاصة بعد أن قضى على النازية بانتصاره الكاسح على دول المحور، التى دارت فى الفلك النازى، أو التى وقعت تحت وطأته، ولم تتحرر إلا بفضل الزحف التاريخى للاتحاد السوفييتى. ولكن هذا لم يمنع من وقوع اصطدام دفين بين المشاعر القومية والمذهب الشيوعى؛ نتيجة لسطوة الأيديولوجيا على المصلحة القومية. ويكفى التدليل على ذلك بالشعار الذى كانوا يرفعونه بدعوة طبقة البروليتاريا فى شتى أنحاء العالم إلى الاتحاد.

وقد اهتم النقد السياسى بتفنيد حقيقة المكانة الفريدة، التى تحتلها الأيديولوجيا من الأنظمة الشمولية؛ إذ إنها تعنى عدم فهم للنظرة الأيديولوجية فى ذاتها للمذهب نفسه. ولقد أصبحت الأيديولوجيا كلمة تستخدم استخدامًا غير دقيق فى قاموس السلطة ومفرداتها، ولقد أكثر رجال الإعلام والصحفيون من الحديث عنها، حتى امتهنت من كثرة ترددها على الألسنة بمناسبة وغير مناسبة؛ بحيث أصبحت مرادفة للفكرة المجردة

التى يتعذر تطبيقها، أو فى حالات أخرى كثيرة، سلاحًا معنويًّا ومفيدًا، عندما يتم توجيهه ضد الطرف الآخر، أو الطعن فى الخصم بإبراز عجزه عن بلورة أيديولوجيا خاصة به. وفى خضم هذا التخبط ضاع معناها الحقيقى، كنظرية من نظريات العمل الإنسانى، بصفة عامة والعمل السياسى بصفة خاصة.

وكان الفيلسوف ديستوت دى تراس هو أول من صاغ كلمة «أيديولوجيا» فى عام 1795، كاسم أو مصطلح على «العلم»، الذى يوضح العلاقة بين الأفكار والأحاسيس ويزيل كل الغموض الذى ينتاب أساليب التعبير اللغوى. وكان هذا بمثابة اقتراح رسمى، قدمه إلى «المعهد الوطنى للعلوم والفنون»، التابع لحكومة الثورة الفرنسية. ولم تمض مدة طويلة حتى كان نابليون يكثر من استعمال هذه الكلمة، مستخدمًا إياها فى مجال التعريض والسخرية من جميع التحليلات الفكرية المقلقة، التى أشاعها فلاسفة العصر ورجال الإعلام عنه، ثم ترسخت هذه الكلمة كمصطلح، وأصبحت شائعة الاستعمال بين المفكرين الفرنسيين ثم الإنجليز.

وعلى الرغم من أن كارل ماركس فى كتابه الجدلى «الأيديولوجيا الألمانية»، استهل حديثه باستخدام المصطلح فى هذا المجال، فإنه أنهى فيه التعميم ليحقق معنى نظريًّا جديدًا ومحددًا. وقد عبر المصطلح عن مفهوم جديد وواسع التأثير، رمز إلى توليد فرعين من أصل واحد، وهما: التبرير الفكرى للشمولية، والدراسة المعاصرة لعلم الاجتماع. ويقول ماركس عن النظرية الأيديولوجية: إن المذهب هو ثمرة الظروف الاجتماعية، فكل فكر مهما كان شكله أيديولوجى. وعندما يوضع رأى الكثيرين من الذين درسوا كتاب ماركس، تحت مجهر النقد السياسى، يتضح أن ماركس لم يبذل كثيرًا من الجهد والقول فى إلقاء الضوء على تفاصيل الطريقة، التى كان الفلاسفة الألمان يسيرون على نهجها، وتجعلهم يتصرفون كما لو كانوا أُجراء للدولة، وكيف كان «الأيديولوجيون الهيجليون أدوات فى الحقيقة لخدمة المصالح الطبقية المادية».

وكان الحوار الذى ضمنه ماركس فى كتابه ذا طابع عام ومقنن للأفكار؛ فكل فلسفة

تخدم فقط مصالح الطبقة التى تسيطر على وسائل الإنتاج، فى حين أن الطبقة التى تتصرف فى وسائل الإنتاج المادى تسيطر أيضًا على وسائل الإنتاج العقلى والفكرى، من خلال النظرية الأيديولوجية، التى تنهض على العلاقة العضوية بين المعرفة الواقعية والمنطق الفكرى. كذلك، فإن القيم الأخلاقية والتقاليد الاجتماعية ليست سوى تعبيرات متنوعة عن البنيان الكلى للمجتمع، بل ومجرد أشياء نسبية وتابعة فى عملها لنظام اجتماعى معين. ولا شك أن دراسة عمل الأفكار كثمار اجتماعية لا بالنسبة إلى صحتها أو خطئها، ولكن من حيث كينونتها كبنية فكرية ومنطقية وعقلانية، تعد موضوعًا مفيدًا ومثمرًا ومثيرًا وتنويريًّا من موضوعات البحث العلمى، من منطلق أنها طريقة متميزة من طرق تفهم المجتمع الإنسانى، وكشف معطياته وآلياته، وقوى الدفع المحركة له.

من هذا المنظور اعتبر الفكر الغربى ماركس المخترع الحقيقى لعلم الاجتماع، وهو العلم الذى يستهدف غاية مادية ملموسة لتطوير المجتمع إلى الأفضل؛ أى النظرية الأيديولوجية المواكبة للتطور الاجتماعى طبقًا لاستراتيجية، لابد أن تحقق هدفًا فى النهاية. فلقد بشر ماركس بانهيار النظام السياسى القديم، والظالم والعشوائى والزاخر بالمتناقضات، وبأن نظامًا اجتماعيًّا جديدًا وعضويًّا ومتسقًا سيحل محله، مؤكدًا بذلك استهانته بالسياسة والفلسفة وإيثاره الاجتماع عليهما.

ينطوى هذا المنظور الغربى على ظلم فادح لريادة ابن خلدون، الذى اعترف العالم أجمع بأبوته لعلم الاجتماع فى كتابه الموسوعى الرائد «المقدمة»، الذى اشتمل على فصول فى أصول العمران، والنظريات الاجتماعية والسياسية، وتصنيف العلوم. كما ألف كتابه الشهير «العبر وديوان المبتدأ والخبر» عام 1338م الذى كان امتدادًا تفصيليًّا وتفسيريًّا لأصول علم الاجتماع التى وردت فى «المقدمة». وكان تركيزه على الاجتماع كعلم إنسانى، يفوق بمراحل تركيز ماركس عليه؛ لأن الأيديولوجيا استهلكت معظم فكره وجهده، ونأت به بعيدًا عن السياسة والفلسفة حين استغرقه الاجتماع، على الرغم من أن ابن خلدون جاء قبل ماركس بما يزيد على ستة قرون. كان إنجاز ابن خلدون منظومة

حضارية وثقافية وفكرية، امتزجت فيها الفلسفة والسياسة والعلم أيضًا، أما ماركس فكان تركيزه على الاجتماع من حيث إنه علم أساسًا.

وكان ابن خلدون أول من انتقد أرسطو؛ لأنه لم يهتم بعلم الاجتماع، بل وانتقد ابن خلدون الفلاسفة الذين جاءوا بعد أرسطو والذين ركزوا على فلسفة ما وراء الطبيعة؛ لأن ابن خلدون كان أيضًا مبتكر المنهج التاريخى فى التفسير والتحليل من خلال دراسته لمعطيات الواقع؛ فقد أكد الوقائع ترتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول، واعتبر علم التاريخ فرعًا من الفلسفة، وجعل له موضوعًا هو الحياة الاجتماعية، وما يتصل بها من حضارة مادية وعقلية للجماعة، التى تتطور من البداوة إلى الحضارة. سبق عصره ومفكرى العرب والغرب، وأثر فيما بعد فى أوجست كونت وهربرت سبنسر من قادة الفكر الغربى فى القرن التاسع عشر، ولازال أثره واضحًا فى مناهج تدريس علم الاجتماع فى الجامعات الغربية.

ويبدو أن علماء الاجتماع فى الغرب قد أدركوا ظلمهم لابن خلدون، فتراجعوا عن وصف ماركس بأنه المخترع الحقيقى لعلم الاجتماع، واكتفوا بوصفه رائد المدرسة الحديثة لعلم تفرع من علم الاجتماع، وهو «علم اجتماع المعرفة»، الذى لم يذهب دائمًا إلى القول بأن جميع الأفكار أيديولوجيات، وإذا ما ذهبت هذا المذهب أحيانًا، فإنها تتخذ شكل الفرضيات المطلقة أو الافتراض العلمى؛ لرؤية ما يمكن تفسيره على افتراض صحة هذا الرأى. ولكن يظل هناك خطر احتمال ذوبان المرء فى خضم ظروفه الاجتماعية، حين تذوب الحماسة المتدفقة للإرادة الإنسانية وابتكارية العقل البشرى، فى مستنقع من التفاصيل الراهنة. ونظرًا لأن الفردية مبدأ يتشيع له معظم النقاد السياسيين فى دول الغرب، فإنهم وقفوا بالمرصاد لكل السلبيات، التى يمكن أن تعتور الإرادة الفردية وقدرة العقل على الابتكار والتجديد بلا قيود فى مناخ من المرونة السياسية والحرية، التى تحفز الفرد على توظيف كل مواهبه وطاقاته.

أما عند ماركس، فقد وجد فى النظرية الأيديولوجية منذ البداية استراتيجية لإحداث

تغيير كلى فى المجتمع، ولم تكن مجرد وسيلة فكرية لدفع الفرد إلى العمل بصفة شخصية؛ لأن المجتمع هو الغاية، فى حين أن الفرد هو الوسيلة. ولذلك، فإن الأيديولوجيا النهائية والمستقرة لابد أن تكون أيديولوجيا للطبقة المسيطرة على وسائل الإنتاج. ولكن مهما ادعت الشيوعية والرأسمالية أنهما متفردتان عن كل المذاهب السياسية السابقة، لدرجة أن كلا منهما نادت بأنها الثمرة الوحيدة اللازمة للعلاقات الكلية القائمة بين كل ناحية من نواحى المجتمع، كما أنها تملك نظريًّا على الأقل، القدرة على تفسير كل شىء وتوقعه، وبذلك تستقر الأيديولوجيا، وتصبح مالكة لشكلها النهائى، ومتحررة من كل تناقضاتها الذاتية عندما يتحرر المجتمع كله، أو يحرر نفسه من عناصر التفرقة المتمثلة فى حيازة الملكية، أو عدم النقاء العنصرى، وغيرها من العناصر، التى تعرقل الانسجام الممكن الكامل للمجتمع، ووحدته وطبيعة التفاعلات الجارية فى كيانه، ولكن النقد السياسى اعتبر هذا الادعاء مجرد افتراض نظرى بحت.

وتتبدى كراهية العقل المؤمن بالشمولية للسياسة؛ لأنها تسمح بالمناورات والألاعيب والمواجهات والصراعات، التى تعوق حركة الجماهير وانطلاقها نحو تحقيق أهدافها الشمولية. ولذلك ترى الأيديولوجيا أن العمل الوحيد للسياسة المجردة، تضليل وخداع، بل ولعبة من الدولة للحيلولة دون حكم المجتمع لنفسه. وقد تحدث «البيان أو المانيفستو الشيوعى» نفسه عن ضرورة حرمان «السلطة العامة» من «طبيعتها السياسية». ويركز النقد السياسى على أن واضعى النظريات الأيديولوجية تناسوا الفوارق البشرية والفكرية فى مختلف الصور والأشكال، والتى تحددها المذاهب السياسية المتعددة بين مجالات الشئون العامة وبعض المجالات الخاصة ليس إلا، سواء أكانت هذه المجالات الخاصة تأكيدًا «للشخصية الذاتية» أم التفرد السلبى، وغير ذلك من الخصائص، التى تشير إلى بعض الحالات، التى لا علاقة للسياسة بها؛ إذ إن السياسة أداة أو وسيلة محايدة تمامًا فى حد ذاتها، ولكن الأمر برمته يتوقف على أسلوب توظيفها واستخدامها، سواء فى مجالات البناء والتقدم أو فى مجالات الهدم والتدمير.

ولا شك فى أن الاعتراف بهذا التفرد، أو بوجود حالات من عدم التعلق أو الانتماء الفكرى هو أحد الأسباب، التى دفعت بالناس إلى عدم اعتبار أولئك الذين أوصلوا سلطة الدولة فى الماضى إلى أقوى حد ممكن من أمثال الفيلسوف الإنجليزى هوبز، والألمانى هيجل، وأنصار النظريات البابوية فى مختلف العصور، من الشموليين؛ فالشمولية تتجاوز حدود التسلط الأوتوقراطى؛ إذ إن الشمولى يرى أن التعليم والصناعة والفن والحياة العائلية والمشاعر الشخصية، بالإضافة إلى جهاز الحكم والتنظيمات الاقتصادية للمجتمع، يجب أن تكون كلها سواء فى أثناء العمل أم خارج إطاره، داخلة ضمن إطار نظام اجتماعى كامل الترابط، وكلها قوى يجب أن تنطبق عليها شروط الأيديولوجيا. أما السماح ببقاء أية من هذه القوى، خارج نطاق الإشراف والسيطرة، فلا يعنى فى حكم الواقع، سوى الإبقاء على ثغرة خطرة من ثغرات الحرية، وعلى وسيلة من وسائل التخلص الشخصى من الولاء الكامل للأهداف العامة، كما يعنى فى عرف العلم إنكار ما تدعيه النظرية الأيديولوجية من أن جميع نواحى الحياة، وفى مقدمتها الفكر بالطبع، تعتمد بعضها على بعض، وتتحرك أو يمكن أن تنطلق فى اتجاه واحد معروف ومفترض ومحدد. بل إن النواحى، التى لم يكن الطاغية التقليدى أو السياسى يهتمان بها، ولا يعتبرانها ماسة بتوجهات النظام السياسى، كالطريقة التى يتبعها المهندسون فى بناء سقوف المنازل مثلًا، أصبحت، طبقًا لهذه النظرية الأيديولوجية، ذات مساس بالنظام السياسى، وغدت صورتها إما تقدمية أو رجعية، ولذلك يهتم بها الحاكم، أو الحزب الحاكم بكل حرص وإصرار.

وفى مقالة نشرت فى مجلة «الآداب العالمية» السوفيتية، العدد السادس الصادر فى موسكو عام 1936، بعنوان «مناقشة الأصولية»، قال الناقد السوفييتى أوليشا معبرًا عن إعجابه المفتعل أو المصطنع بالموسيقى، التى وصفها «بالأصولية» التى وضعها المؤلف الموسيقى الروسى الشهير شوستا كوڤيتش، ومؤكدًا ذلك:

«إن النسيج الكامل لحياتنا الاجتماعية، تمت حياكته بصورة دقيقة أيها الرفاق، فليس

ثمة من شىء يتحرك أو ينمو فى حياة دولتنا ونشاطها بصورة مستقلة، فلو اختلفت مع الحزب فى نقطة واحدة، فإن صورة الحياة كلها تصبح مظلمة بالنسبة لى؛ إذ إن جميع أجزاء الصورة ووقائعها مترابطة بعضها مع بعض، وتنشأ الواحدة منها عن الأخرى؛ بحيث يستحيل وجود أى جانب غير صحيح منها».

ولم يكن الناقد السوڤييتى أوليشا يدرك أن فن الموسيقى فن لا يقول شيئًا لكنه فى الوقت نفسه يمكن أن يقول كل شىء، فى حين أن الأيديولوجيا لا يمكن أن تعبر عن نفسها إلا فى لغة واضحة وناصعة ودقيقة، بعيدة عن أى أسلوب حمال أوجه، فى حين أن الأعمال الأدبية والفنية بطبيعتها حمالة أكبر قدر ممكن من الأوجه، كلما كانت عظيمة ورفيعة؛ لأنها تخاطب مشاعر البشر وتحرك عقولهم فى مختلف العصور والبقاع عبر التاريخ. والموسيقى بالذات فى مقدمة الفنون، التى تملك من الملفات ما يمكنها من مخاطبة كل أنواع البشر بطريقتها، وبذلك فهى أشمل بكثير من القدرات التعبيرية المحدودة للأيديولوجيا. والدليل على ذلك أن السيمفونية السابعة لوشوستا كوڤيتش، المعروفة باسم «لينينجراد»، هى عمل فنى موسيقى يحمل اسم المدينة، التى تحمل اسم الزعيم السوفييتى لينين أحد أئمة الأيديولوجيا الشيوعية، ويصور بطولة شعب لينينجراد فى صد الزحف النازى لاحتلالها. ولكن عظمة الإبداع الموسيقى الذى يميز هذه السيمفونية، ينطلق بها من الموقف التاريخى الخاص إلى الموقف الإنسانى الخالد، الذى يبلور عشق البشر للحرية فى كل زمان ومكان. والمارش العسكرى الشهير الذى ارتبط بها وتألق فى طيات حركاتها، تعبير عبقرى عن هذه القيمة الغالية فى حياة كل البشر والشعوب، وليس شعب لينينجراد بالذات، والدليل على ذلك أن الشيوعية انهارت، وذهبت آراء أوليشا الأيديولوجية أدراج الرياح، فى حين ظلت سيمفونية شوستاكوڤيتش شامخة، تتحدى الزمن، وتؤجج شعلة الكبرياء الوطنى والكرامة الإنسانية كلما استمعت إليها الأجيال.

وقد أدرك الأيديولوجيون القدرة الفائقة للفن، عندما يجمع البشر فى كيانات وجدانية متناغمة، وبالتالى فهو أداة فعالة فى نشر الأيديولوجيا بأساليب متنوعة تنوع

فروعه، وفى مختلف البقاع الممكنة. وهكذا يظهر إحساس واضح ومعقول وممتع، من الاشتراك الكامل لجميع البشر؛ مما يؤدى إلى بروز أهميته من ناحية علم الإنسان (الأنثروبولوجيا) فى مجال تقنين الوضع الإنسانى، ومعنى روحى، يسرى مع تطبيق الشعار الأيديولوجى القائل: «لا تسيئ إلى نفسك؛ إذ إننا مرتبطون بك»، وهى معان إذ ترجمت إلى الدلالات السياسية فإنها تعنى الشمولية فورًا. وينتقد الأيديولوجيون السياسة بأنه لا يمكن للسياسة، مهما بلغت من الدقة والصحة، أن تعالج كل شىء فى حدود الدلالات والتعبيرات السياسية الفضفاضة. وليست المحاولة الماركسية فى تحويل جميع العلاقات الاجتماعية إلى سياسة إلا محاولة فى الواقع للقضاء على السياسة. ويقع ظلم فادح على السياسة، عندما يتهمونها بأنها لا تهتم إلا بأغراض محدودة، فى حين أنها منهج يساعد الإنسان على حل قضاياه ومشكلاته كلها سواء أكانت صغيرة وعابرة أم كانت كبيرة ومصيرية؛ فهى كل الأدوات والآليات والوسائل والمناهج، التى ترسم الطريق صوب تحقيق الغايات، لكنها ليست غاية فى حد ذاتها. وفى هذا يقول برنارد كريك فى كتابه «دفاع عن السياسة»:

«إن الفن لا يمكن أن يكيف سياسيًّا إلا إذا فقد عنصر الفن فيه، والحب لا يبقى حبًا إذا تكيف سياسيًّا. وإذا طلب إلينا أن نحب بلادنا، أو نحب حزبنا أكثر من حبنا لأسرتنا أو لأصدقائنا، وأن نضحى بأنفسنا وأرواحنا، عند الحاجة، لا فى سبيل شخص بل فى سبيل قضية، فإن هذا الطلب يعنى مطالبتنا بتضحية أرواحنا فى سبيل الأيديولوجيا. ولا يتطلب أى وضع، مثل هذه التضحيات اليائسة، إلا إذا كان هذا الوضع قد تعرض للإهمال الذى أصاب آليات ومناهج المعالجة السياسية بالصدأ أو العطب أو الشلل».

وقد اعتادت الشمولية أن تشن حربًا شعواء باسم المجتمع على مفهوم الدولة. وقد انسجم منظرو الشيوعية والنازية مع هذه الفكرة تمام الانسجام، ويبرز هذا الانسجام فى الهجوم الذى شنه إنجلز على فكرة «الدولة الحرة» فى أطروحته «نقد البرنامج القوطى»؛ أى البرنامج الذى ينتمى إلى العصور القوطية أو الوسطى. ولقد حاول أن يظهر خطأ

الديمقراطيين الاشتراكيين فى قولهم: «إن الحرية تتألف من تحول الدولة من جهاز يقوم فوق المجتمع إلى جهاز يخضع له».

ومن الواضح أن هتلر كان متأثرًا بفكر إنجلز إلى حد بعيد، رغم مقته للشيوعيين، كما كان يمقت اليهود؛ إذ كتب فى كتابه «كفاحى» يقول: «إن الدولة وسيلة لتحقيق غاية، وغايتها هى الحفاظ على مجتمع؛ يضم أناسًا متساوين فى أبدانهم ونفسياتهم ودفعهم إلى الأمام، وعلينا أن نميز تمييزًا كاملًا بين الدولة كوعاء والعنصر كمحتوى». وإذا كان المجتمع عنصرًا نقيًّا واحدًا، أو حتى محلولاً ثابتًا مستقرًّا، لا مجرد مركب من عناصر مختلفة ومتباينة، فإن الدولة كسلطة إكراهية، تصبح أمرًا لا لزوم له.

من هنا كان التناقض الصارخ بين الدولة الشمولية والدولة البورجوازية؛ فقد رأى الشموليون فى الدولة البورجوازية التقليدية؛ نتيجة لاعتراف جهازها السياسى المهادن للعقائد المتباينة أشد التباين ضمن أراضى الدولة الواحدة، مجرد أداة تاريخية مرحلية، لابد أن يسارع الحزب إلى القضاء عليها نهائيًّا. وفى هذا قال ماركس: إن الدولة البورجوازية تنطوى على تناقضات فى داخلها، وهى تناقضات موجودة بالفعل، بل وراسخة، ومن الضرورى القضاء عليها لأسباب عديدة وكلها صحيحة. ولم تكن هذه التناقضات بالنسبة إلى النازيين رمزًا يدل على وجود المدنية، بل هى رمز للانحلال، ولعجز التفكير بوضوح، وهى تمثل لهم، خللًا فى الأعصاب، وضعفًا فى الإرادة.

ويؤمن الشموليون أنه للوصول إلى العدالة الاجتماعية النهائية وتحقيقها على الأرض، فإنه يجب على المجتمع ككل لا يتجزأ، بعد اعتباره وحدة كلية، أن يحل محل الدولة. وعندما تتم إزالة عوامل التجزئة من المجتمع التقليدى السائر فى طريق الاندثار؛ لوقوفه فى وجه حتمية التطور والتغير، ستبزغ عقيدة أو أيديولوجيا واحدة، تنبئ بعصر جديد يضم المجتمع بأسره، وتصير الدولة والمجتمع شيئًا واحدًا، يضع نهاية لكل ما تمثله مجموعة السياسات من متاعب ومشكلات. وعندما تنتصر الطبقة الدنيا، لا يبقى ثمة مجال للوجود الفعلى للحرب الطبقية؛ إذ إن الأيديولوجيا أصبحت واضحة وجلية كل

الجلاء. وعندما تتمكن الأمة من إزالة جميع عيوب التلويث العنصرى والانحطاط البيولوجى من كيانها، فإن طريق الانتصار «للشعب السيد» تصبح مفتوحة، بلا عقبات تعوق الانطلاق فيها، ويغدو المجتمع كله أسرة واحدة، بل وأوركسترا واحدة من الأخوة، يقودها زعيم أوحد أو أب ملهم. وسيؤدى انتصار المجتمع على الدولة فى كلتا الحالتين إلى استعادة الإحساس المتبدد بالولاء والانتماء، وتتحول الجماهير إلى مجتمع متناغم ومتناسق تمامًا، كما يلبس جميع الناس فى المرحلة الانتقالية، زيًّا موحدًا تمامًا؛ أى محو الشخصية المتميزة والكيان المتفرد للإنسان؛ لكى يذوب فى المجتمع.

ولا يقتصر التشابه بين الشيوعية والنازية على إهدار الكيان المتفرد للمواطن فحسب، بل يمتد ليشمل مختلف أنواع العنف؛ فالعنف بالنسبة إلى الشمولية، طاقة خلاقة ومحفزة على الانطلاق إلى الأهداف المنشودة، فى حين أن الوئام بالنسبة للسياسة المتناغمة والبناءة هو بمثابة قوة الدفع المتواصلة للتنمية والازدهار، وهى سياسة مرفوضة تمامًا من الأيديولوجيا الشمولية، سواء أكانت شيوعية أم نازية؛ لاعتقادهما أن الفكر والعمل شيئان أو عنصران يقررهما بالتحديد البنيان المتسلط والمتكلس للمجتمع التقليدى. ولما كانت عناصر هذا البناء، معتمدة بعضها على بعض، ومترابطة بعضها، فإن جميع المجتمعات هى بطبيعتها تكتيكية، أى كيانات عابرة ومتقلبة، باستثناء قلة منها؛ فهى تتحطم، وتنهار، وتنقلب، وتتمزق ولا تتحول إلا نادرًا إلى مجتمعات جديدة عن طريق إقناعها سلميًا، ولذلك ترى الأيديولوجيا الشمولية أن طبائع الدولة البورجوازية عميقة الجذور، بحيث تتطلب إزالتها حربًا طبقية أو حربًا قومية. ويقتضى تحطيم التقسيم الطبقى القديم للمجتمع، ثورة شاملة لا مجرد انقلاب لتسلم السلطة؛ للحيلولة دون «التناقضات»، ودون «الانحرافات البورجوازية» من التسلسل إلى العهد الجديد، الذى يسعى النظام الشيوعى إلى تأسيسه.

وهذه التوجهات ليست جديدة فى تاريخ علم السياسة؛ فقد كتب نيقولو ماكياڤيللى (1469-1527) كتابه الشهير «الأمير» فى روما عام 1532؛ الذى بلور فيه هذه

التوجهات بمنتهى الوضوح، وأبرز لأول مرة العلاقة العضوية بين العوامل السياسية والقواعد الاجتماعية، عندما قال: «إن على الأمير عندما يتسلم زمام الأمور، سواء عن طريق الفتح أو التوريث، فى أية بلاد جديدة لها قوانينها الخاصة بها، أن يختار أحد سبيلين متاحين له، وهما: إما أن يحكم هذه البلاد طبقًا لقوانينها الخاصة، أو أن يزيلها من الوجود باكتساحها كلية بأقصى درجات العنف، محطمًا كل معارضة محتملة، حتى فى ليلة واحدة تشرع فيها الخناجر».

ولم يكن قصد ماكياڤيللى مجرد إرهاب الأفراد، بل إنه كان يحاول الوصول إلى البنيان الاجتماعى نفسه، وإلى جذور القوانين المختلفة والعادات الخاصة المتبلورة، التى تجعل من المعارضة أمرًا ممكنًا. ولكن كان هذا مجرد اكتشاف نظرى عند ماكيافيللى، صادر عن معطيات عصره، فقد كانت صورة الأمير فى كتابه توحى بالعجز عن حل مشكلة الإبقاء على حكمه، إلا عن طريق نشر سلطته أو توزيعها بين أنصاره، الذين ارتبطت امتيازاتهم ومصالحهم بها، فالأمراء هم الذي ينشئون الدول، أما الجماهير فهى التى تحافظ علىها. وكان أمير ماكياڤيللى يفتقر إلى أيديولوجيا تضفى على سلطته هدفًا عامًّا، وتبدو وكأنها تحاول أن تحل مشكلة الخلافة فى الحكم، التى كانت دائمًا محنة الأوتوقراطيين، فى إطار ما يشبه الحزب بمفهومه الحديث.

ومن الواضح أن كتاب «الأمير» لماكياڤيللى كان دستورًا لمعظم الشموليين والأوتوقراطيين والديكتاتوريين الذين جاءوا بعده عبر ما يقرب من خمسة قرون، وإن كان مفهوم «الأمير» الحديث مختلفًا؛ إذ لم يعد بطلًا فردًا وحيدًا، وإنما جلس على قمة السلطة وخلفه قوة هائلة، تتمثل فى قوة الحزب المناضل؛ من أجل عهد جديد ومختلف تمامًا. ولم يعد استمرار الحكم ورسوخه، معضلة تقليدية تحتاج إلى حل، بعد أن أصبح الحزب باقيًا بلا نهاية منظورة حتى على المدى البعيد، تمامًا مثل النظام الكهنوتى، الذى يحافظ على العقيدة الدينية. وطالما أن الشعب على استعداد للاعتراف برجل واحد أو مجموعة من الرجال، فإن هؤلاء بصفتهم ناشرى الأيديولوجيا، لابد أن يلزموا أنفسهم

بها، بتبعية طوعية؛ إذ إنها وسيلتهم فى الحفاظ على النظام، وفى الوقت نفسه غايتهم فى تحقيق التفوق على القوى السياسية الخارجية، التى تحاول منافستهم تمهيدًا للقضاء عليهم.

ولا تهدف العقيدة الشمولية إلى إيضاح كل شىء فحسب، وإنما تعلن أيضًا إيمانها بضرورة التقدم. وإذا ما قورن هذا الإيمان الشمولى بالتقدم، بالإيمان الليبرالى بالتقدم أيضًا، يبدو الأخير واهنًا وفاقدًا للملامح المتبلورة والخطوط الواضحة فى مواجهة الإيمان الشمولى، الذى يبزه إلى حد كبير، بما فى دعواه من حماسة ودقة عند تفسير قوانين التطور التاريخى؛ باعتبار هذا التفسير بمثابة الطريق إلى الحل النهائى لمشكلة أو إشكالية السياسة غير المرغوب فيها من الشموليين، الذين يرون فيها سلسلة متواصلة من العراقيل والعقبات والعوائق، التى تضعف قوة الدفع نحو تحقيق أهداف الزحف الأيديولوجى الذى لا يعرف المهادنة.

ولم يعد الطراز الحديث من الزعيم، مجرد سياسى يدعو إلى المهادنة والتوفيق أو طاغية، كل همه إشباع ملذاته الحسية العابرة، بل أصبح بناءً منشئًا مكرسًا نفسه وفكره لتشييد وطنه ومعه مجده الشخصى، فهو أيديولوجى صارم، يستلهم من علم الاجتماع الآليات اللازمة؛ لإقامة المجتمع النهائى العظيم، كما أنه يستمد سلطته من الإيمان الجماهيرى المتدفق بأنه خير من يفهم قوانين التاريخ التقدمية. وبالطبع، فإنه ليس من حق أى إنسان يقاوم الأيديولوجيا التى يعتنقها المجتمع بأسره والحتميات التكتيكية لقوانين التاريخ الثابتة فى كل زمان ومكان. لكن النقد السياسى يتحفظ دائمًا، عندما يواجه هذه القوانين التاريخية، التى تستعصى على أن تتضح كل الإيضاح؛ خاصة فيما يتصل بالطرق التى يقال إنها اكتشفتها وأدت إليها، ولذلك لم يعلن عنها، كما أعلن عن أهداف الأيديولوجيا الاستراتيجية الواسعة والشاملة. وتحت وطأة النظام الشمولى، تؤخذ هذه الخفايا على أنها حقائق بدافع الثقة المفرطة بها.

ولقد شهدت الأيديولوجيا الشمولية فى القرن العشرين على وجه التحديد، بعثًا عمليًا لمفهوم النهضة العلمية عن «خفايا السياسة العليا وأسرارها»، وما يلحق بهذا

المفهوم من عبقرية وبراعة وفن وغموض، وأساليب خفية فى السيطرة، لا يعرفها إلا الزعيم وحده. وهنا يؤكد النقد السياسى أن مجرد بقاء الدولة، التى يسعى النظام الشمولى إلى إلغائها، مقياسًا واضحًا للحكم على السياسة العامة، إذا ما قورن بالخطط الأيديولوجية الشاملة؛ لإعادة بناء الجنس البشرى فى إطار الأحلام الشيوعية والنازية، التى لم تتحقق، بل وتحولت إلى كوابيس سحقت النازية فى ألمانيا فى نهاية الحرب العالمية الثانية، وسحقت الشيوعية عند نهاية القرن العشرين، عندما انهار الاتحاد السوفييتى كقصر شامخ من رمال.

لقد أثبت التاريخ أن السبب فى وجود الدولة أوضح وأقوى بكثير من السبب فى وجود الحزب، ومن تقبل أعمال زعيم الحزب على أنها منسجمة مع الأهداف الحقيقية للأيديولوجيا العامة والمنتشرة فى كل أرجاء المجتمع، حتى فى وجود تناقضات لا يمكن إنكارها فى عالم الظواهر المجردة. وليس من قبيل المصادفة المحضة أن يكون النظامان الشموليان الكبيران، اللذان شهدهما القرن العشرين، مركزين فى شخصين يتولى الواحد منهما رئاسة أحد النظامين، وإن كان قد ثبت بعد موت ستالين أن النظام فى الاتحاد السوفييتى لم يكن متركزًا فى شخصه، فى حين كانت النازية متركزة فى شخص هتلر، وقد زالت بزواله. ولكن تظل عوامل الفناء الكامنة فى كلا النظامين متفاعلة ومتصاعدة، حتى قضت عليهما، سواء أكان على القمة زعيم أوحد أم زعيم واحد، وإن كان يعمل من خلال حزب، ولذلك كانت النتيجة النهائية واحدة.

وعندما ينظر إلى فن الحكم على أنه من الألغاز الغامضة، يصبح ثمة حاجة إلى ساحر دجال، من الطراز الرفيع الذى صوره الروائى الألمانى توماس مان (1875-1955)، الذى هاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية، فى روايته الشهيرة «ماريو والساحر»، التى تعتبر صورة أدبية معبرة عن أعمق دلالات ومعانى الفاشية، وتحفل بإيحاءات عديدة مستلهمة من شخصية الزعيم الإيطالى الفاشى موسولينى، الذى ابتكر مصطلح الفاشية، الذى لم يكن سوى صورة إيطالية للنازية الألمانية؛ إذ إن موسولينى كان الحليف الأول لهتلر.

كان محور الشيوعية أو النازية أو الفاشية يتمثل فى رجل واحد، على الأقل، يستطيع أن يرى الطريق أمامه بوضوح، على الرغم من قيود الأوضاع التقليدية وكوابحها؛ حتى لا تصير هذه القيود والكوابح، مفروضة على كل فكر وكل عمل. وهذا الرجل هو الذى يستطيع أن يستعيض بشىء من الحيلة والدهاء أو السحر؛ حتى يمكن أن يؤلف صورًا متواصلة من العنف الذى يحتاج إليه لتوليد الالتحام بين القوى الاجتماعية التى تفرق الطبيعة فيما بينها. ويبدو أن هذا الطراز من القادة أخذ فى الظهور؛ ليكون تعبيرًا عن التنظيم النموذجى للإغراق فى الوطنية؛ أى عندما تحولت الوطنية إلى أيديولوجيا شبه عنصرية تاريخية، وهى نظرية أيديولوجية، تعتبر أحد المدخلين اللذين يؤديان إلى الأيديولوجيا الشمولية. ولا تؤدى التناقضات والتوجهات غير المعقولة المتجذرة فى مثل هذه الأيديولوجيات إلى انتشارها جماهيريًّا؛ لأنها لا تصمد لأية مناقشة حرة حتى من طليعة صغيرة العدد، ومع ذلك ظلت الحاجة العملية ماسة لهذه النظريات عند القادة الشموليين؛ لإيجاد مصدر أخير وغير معقول للتصدى المسعور لكل من يتصور فى نفسه القدرة على تحويل مسار هذا الطوفان، بعيدًا عن أهدافهم الاستراتيجية.

وقد وجد علماء الاجتماع الأكاديميون من أمثال ماكس ڤيبر وكارل مانهايم أنفسهم متورطين فى هذا المأزق. وإذا ما استخدمت النظرية الأيديولوجية فى مجال التفسير فقط، دون أن تستخدم كسلاح عملى للتغيير الاجتماعى، فكيف يمكن للمفكر أو الباحث أن يحقق الموضوعية؟ وهل هو ملزم بأن يكون فكرة الأيديولوجيا التى يعتنقها، فيفسر جميع العقائد الأخرى، على ضوء ما تتطلبه منه عقيدته الخاصة؟ وبذلك تظل الحيرة قائمة؛ نتيجة الانفصام المحتمل أو المتصاعد بين الأقوال والأعمال، بين الأيديولوجيا والواقع. ومع ذلك، فإن بعض المفكرين والباحثين قادرون على ممارسة هذه اللعبة؛ لأنهم طراز فريد من الناس، وربما من «المثقفين اللامنتمين»، الذين نجحوا فى خلق «منظار منفصل» لأنفسهم، يقدم صورة جذابة ومبهرة للمثقفين.

والسياسة هى انعكاس هذا الطراز الخاص من الأوضاع، ولا ترسم السياسة لنفسها

المهمة المطلوبة منها فى إيجاد أيديولوجيا اجتماعية موحدة، إلا بعد أن تتأكد من أن فى وسع كل حكومة أن تبرز نفسها، أو تجد معادلة نهائية، أو تهبط إلى هاوية بلا قرار. ولكن السياسة ليست مجرد إقرار للوضع الراهن؛ إذ إن الأمور فى عرفها لا تتخذ شكلاً ثابتًا، فالمحافظون يقللون دائمًا من قيمة أى قدر من الابتكار السياسى المقصود، والاختراع، وكذلك من قيمة أى تغير اجتماعى أو تكيف مستمرين فى سيرهما نحو أهدافهما المحدد سلفًا. وكما أن مانهايم وڤيبر يميلان إلى الإقلال من قوة السياسة الخلاقة، فإنهما يقللان أيضًا مما فى استخدام الأيديولوجيا من معقولية وانسجام، وهى الأيديولوجيا التى يسميانها «بالأكذوبة السياسية». ولا شك فى أن الجماعة البشرية أعمق جذورًا فى الفكر والبنيان الاجتماعيين من مجرد «أكذوبة سياسية»، ويتجلى استقلال السياسة فى أنها هى نفسها مفهوم يقوم خارج العلاقة المقبولة، بين المطامح السياسية المنشودة والعقائد المعنية، ويساعد هذا الخروج على بقائها مستقلة وخلاقة وقادرة على تحقيق استراتيجياتها.

وتبرز فى العلاقة بين الأيديولوجيا الشمولية والسياسة مفارقة غريبة، تمثل محاولة كاذبة، بل خطرة لتحويل كل النظريات السياسية إلى أخرى اجتماعية؛ بمعنى أن تتخلل هذه النظريات كل طيات المجتمع، بحيث لا تظل مقصورة على آليات النظام السياسى ليس إلا. ولكن تتجلى الإشكالية، عندما يدرك أولو الأمر السياسى أنه ليس فى وسعهم أن يصفوا أية من هذه النظريات وصفًا يؤكدها تأكيدًا حاسمًا، وبالتالى يمكن الاعتماد على تطبيقها بثقة. وتوضح هذه المقارنة التى تنهض على إبراز أوجه الخلاف، خاصتين مهمتين من خصائص النشاط السياسى، أولاهما: أهمية ما فى مجموعة المصالح من خلاف فيما بينها، والأخرى: جانب من الاهتمام الضمنى بذاتية الشخصية الإنسانية، التى تتغير تحت وطأة المتغيرات الاجتماعية.

وكأن أرسطو أول مفكر رائد فى التاريخ، أدرك أن العلاقة السياسية هى التى تولد التقارب وتزيل الفروق فى الآراء والمصالح، التى توجد عادة فى كل دولة من الدول. وكانت هذه هى الفرضية الأساسية للنظرية السياسية، كما وردت فى كتاب أرسطو

«السياسة». أما الأيديولوجيا الشمولية التى برزت بقوة بعد زمن أرسطو، فإنها لم تكن تكره شيئًا، أكثر من كراهيتها المعلنة للجماعات والمنظمات المختلفة. وكان أول تجسيد نظرى للشمولية قد تبلور فى الصورة، التى ابتدعها چان چاك روسو دون قصد، للبوهيمى المسلح، «عندما استعاض عن العقل بالإرادة»، وقال: «وإذا استطاعت الإرادة العامة أن تمارس التعبير السليم عن تطلعاتها، فمن المهم ألا توجد الجماعات الخارجة على هذه الإرادة، ضمن إطار الدولة». وكان چان چاك روسو (1712-1778) قد اشتهر بكتابه «العقد الاجتماعى»، وتنهض نظريته على أن من واجب الفرد أن يتخلى عن حقوقه الطبيعية للمجتمع ككل، تحت إشراف وتوجيه «الإرادة العامة» لهذا المجتمع.

ولا شك فى أن ما حققه ليكيرچوس، مؤسس الدستور الإسبرطى، وواضع قوانين إسبارطة العسكرية، ونظام مجلس الشيوخ، ووحدة المملكة، وتقسيم الأراضى، ومنظومة التعليم، كانت بمثابة إنجازات رائعة؛ لإقامة دولة كانت الوحيدة من هذا الطراز، ولكن چان چاك روسو الرومانسى أساء فهم الطبيعة الحضارية للمدنية كما يجب أن تكون، وهو سوء الفهم، الذى فضحه فى إيثاره إسبارطة على أثينا، والذى يستحيل تطبيقه على الكيان الكبير للدولة الحديثة، حتى لو كان كيانها فى زمن الثورة الفرنسية فى عام 1789، والذى يجعل تأكيده عصمة الإرادة العامة عن الخطأ، من منطلق حماسته العاطفية الساذجة للفردية أمرًا طائشًا وسخيفًا. وعلى الرغم من قدم هذا النقد السياسى المبكر، فإنه كان نقدًا علميًّا وموضوعيًّا إلى حد كبير، وإن كان النقد السياسى الحديث يوضح أن الخطر على الفردية والسياسة نفسها، ينبع من الإيمان بمثل هذا التوجه، الذى ينطوى على كثير من الأناركية أو الفوضى.

وكان المفكر السياسى الإنجليزى لويس نامير فى كتابه، الذى صدر باسم «إدموند بيرك» الفيلسوف السياسى الإنجليزى، الذى كتب فى الموضوعات التى تهدف إلى حل مشاكل عصره السياسية والاقتصادية فى القرن الثامن عشر (1729-1797)، ونشر عدة كتب، منها: «حقوق الإنسان» و«انطباعات عن الثورة» و«تاريخ إنجلترا» وغيرها، قد تناوله نامير بنقد سياسى حاول تحجيمه بقدر الإمكان، هو وچان چاك روسو، عندما

شعر أن الآراء والتفسيرات التى وردت فى كتاباتهما، تعانى من خلل فاضل فى الاتساق المنطقى وعجز عن التحليل السياسى العلمى لمعطيات الواقع، قال لويس نامير:

«إن خيال بيرك السقيم صحيح مع الأسف، وإن أقوال چان چاك روسو المغرقة فى تطبيقات النظرية الإنسانية مخطئة للأسف أيضًا؛ لأنهما وضعا العربة أمام الحصان. فالتنظير يتولد من دراسة معطيات وظروف الواقع الذى يجب أن يكون نقطة الانطلاق لأية دراسة علمية، وليس العكس بالبدء بتطبيق النظريات المجردة المصنعة على الواقع الإنسانى والاجتماعى. ومن هنا كان الطريق المسدود، الذى دخل فيه بيرك، عندما رأى أن إضفاء أى معنى على الحقوق لابد أن يسبقه مسايرتها لبعض النظم على أقل تقدير، وأن حقوق الإنجليز أكثر ضمانًا وأمنًا من حقوق الإنسان، التى فرضها بيرك. وقد سلبت نظرية المركزية الديمقراطية الناس شيئًا فشيئًا ما يبدونه من تعلق ببعض المنظمات الصغيرة حجمًا، وإن كانت مؤثرة وإيجابية إلى حد ما فى الحياة السياسية.

وقد هدد التفكير المفتعل أو المصطنع «الجيش الفكرى الصغير»، الذى جنده بيرك بالهزيمة، ولم تتوقف الحركة الاشتراكية الصاعدة إلا لحظة واحدة؛ لتلقى بنظرة عابرة على الفئة الصغيرة بصفتها وحدة طبيعية، فى بحثها الدءوب عن مذهب وسط، يجمع بين التحفظ والتحرر».

وتفضح محاولات التيارات الشمولية؛ لتحطيم بعض الفئات المعتدلة وتفتيتها، أن هذه الفئات لها وجود طبيعى بالفعل. ويوضح لويس نامير أن إصرار الشموليين على تكوين جبهة من المنظمات الحزبية وإدماجها فى منظومة أكبر وأشمل، يكشف ما يولونه من أهمية، لموضوع ترسيخ البديل الموجه للحياة الشمولية، وكل ما فيها من ثراء فكرى طبقًا لأيديولوجيتهم.

وفى كتابه «دفاع عن السياسة»، يتفق برنارد كريك مع لويس نامير فى أن هذه الجماعات المؤمنة بالشمولية ليست بديلًا طيبًا، إذ إنها تكون من النوع، الذى لا يضم أى اتصال عضوى بأى عمل غير سياسى، ولا يسمح بأى لجوء إلى الحرية الاجتماعية فى

اختيار المهن الخاصة، أما الجماعات التى أثبتت وجودها، فتتعرض للتعديل من وقت لآخر، وكذلك للفحص أو التطهير للحيلولة، دون قيام أية معارضة ممكنة ومؤثرة.

وإذا كان لابد من تحويل سيادة الإرادة الشمولية إلى أى شىء حقيقى ملموس، فإن من الواجب عدم السماح بأية مناقشة، أو حتى بالفرار إلى الحلول البديلة وفعالياتها. وعلى النقيض من أساليب الأوتوقراطيات التقليدية، كان يتحتم بعث اليقظة فى النائمين لا بدافع الضرورة الاجتماعية، وإنما بدافع الأيديولوجيا النظرية. فطبقًا للأيديولوجيا المعمول بها، فإن كل ما فى المجتمع، إما أن تكون تقدميًا أو متآكلًا، ولا يوجد مجال لأية حياة خاصة، أو أية تجزئة ولو جانبية للسلطة. ويتهم كريك الفيلسوف السياسى الإنجليزى توماس هوبز (1588-1679) بالغباء، عندما أظهر كيف يمكن تمهيد الأرض للشمولية، عندما صور «الاتحادات» بأنها «حشرات داخل الجسم السياسى»، وإن كان القصد الأساسى من نظريته كلها أن تكون دفاعًا عن الوجود الذاتى المطلق، لكل فرد ضد أية جماعة محتملة أو أية مصلحة عامة.

ولا يتوقف كريك فى نقده السياسى عند الشموليين، بل يمتد إلى بعض الليبراليين، ليوضح أن الحدود أو الحواجز التى تفصل ما بين مختلف الأيديولوجيات، ليست بالوضوح الذى قد يتصوره بعض المفكرين السياسيين. فمثلًا أضاف بعض الليبراليين، عدة لمسات نافعة إلى صورة الاحتياج إلى الحكم الشمولى، وكان هؤلاء الليبراليون قد أفنوا أنفسهم فى كره بعض المنظمات، التى تفصل بين الأفراد والدولة، والتى تولد أو تسمح بتوليد جيوب من الظلم غير المقبول فى المجتمع. ومن المفروض أن كل أيديولوجيا متسقة لابد أن تنهض على الحكم السياسى، الذى لا يتعارض مع المنطق، وإن كان يعمل على تغيير المجتمع؛ من أجل حرية الفرد وإطلاق طاقاته الخلاقة. ولذلك، فمن الطبيعى أن تعمل هذه الأيديولوجيا ضد الأيديولوجيا الشمولية، التى غالبًا ما تتحول إلى وحش أسطورى، يسحق الأفراد فى زحفه المخيف.

وهو الوحش الأسطورى «ليڤياثان»، الذى اتخذ منه توماس هوبز عنوانًا لكتابه،

لكى يجسد من خلاله منظوره للحكم الشمولى. وكان عبارة عـن شخصـية، نقلهـا الرومـان عن الأساطير العبرانية القديمة، ويمثل عادة «حوتًا كبيرًا» أو «غولاً مرعبًا»، يعيش فى البحار ويتحكم فى أمرها، وكان تحكمه صورة نموذجية للطغيان، وهى صورة مضادة للصورة التى يجب أن تكون عليها حقيقة «الحكم»، الذى هو فى جوهره تنظيم مجموعة من الناس فى أى مجتمع لضمان البقاء.

ولقد أمضى توماس هوبز وقتًا طويلًا فى مناقشة نقطة فى منتهـى البسـاطة، وهـى أن عجز الإنسـان عـن البقـاء يعنـى إسـاءته الاختيـار. ولكـن علـم النقـد السـياسى أثبـت أن السياسة هى فى الواقع أفضل طريقة للإنسان لضمان بقائه، وأجدى من حكـم ليـڤـياثان المطلق، وسواء أكان ليـڤـياثان ملكًا أم حاكمًا فردًا، أم حزبًا حاكمًا أم أمة تمـت عسـكرتها، فإنه إنسان تافه ضعيف، لا تتوافر لديه الطرق السليمة؛ لمعرفة حقيقة ما يدور حولـه؛ إذ إن الحكم النيابى هو الوسيلة الصحيحة والمعقولة نسـبيًا لمعرفـة مـا يريـده الشـعب ومـا يهدف إليه. ولكن هذا الحكم المطلـق «الأتوقراطيـة»، لا ينشـأ، إلا لأن شـطرًا واحـدًا مـن البقاء، يمثل عملية مستمرة التكيف مع المتغيرات الاجتماعيـة والاقتصـادية والتكنولوجيـة المعقدة.

وهناك كثير مـما يقـال عـن الفوائـد والمغـانم والإيجابيـات، التـى يمكـن أن يجنيهـا الإنسان بصفة خاصة، والمجتمع بصفته مـن طاقـات السياسـة وأسـاليبها وآلياتهـا، والتـى تحتم على القادة والسادة أن يضعوها نصب أعينهم، لأنه دونها يصـعب تصـور أن تقـوم لأية دولـة قائمـة. وكـان هارولـد لاسـكى (1893-1950) فيلسـوف الاشـتراكية البريطانيـة، حكيمًا للغاية، عندما نطق بما يشبه المأثورة السياسـية، التـى تبلـور العبقريـة الكامنـة فى السياسة، التى تجب كل الأيديولوجيات والنظريـات والتيـارات والمنظومـات والتوجهـات ويمكن أن تصهرها جميعًا فى بوتقتها؛ إذ قال فى شبابه: «وسنقيم أساس دولتنا، على إقـرار عدم الاتفاق، وحين ذاك، سنضمن أعمق الانسجام فيهـا». وهـذا الفكـر الحضـارى يكـاد يتطابق مع المثل العربى «الاختلاف فى الرأى لا يفسد للود قضية»، وأيضًا «وبضدها تعرف الأشياء». إنها قوانين السياسة الناضـجة والحضـارية، التـى تولـد الآراء والـرؤى والنظـرات

الثاقبة، من خلال المواجهة أو التفاعل أو الالتحام، أو حتى الصراع بين مختلف الأفكار والمفاهيم، وبها تجدد السياسة مسيرها وتطورها وانطلاقها إلى الآفاق المنشودة.

ولعل المفارقة أو المواجهة بين النشاط السياسى والحكم الشمولى خير اختبار لقدرة السياسة السليمة على الحفاظ على كيان الإنسان وكيان المجتمع فى الوقت نفسه؛ إذ إن فعاليتها تبدأ بالاهتمام بالوجود الشخصى للإنسان من خلال تأكيده والحرص عليه. أما الأنظمة الشمولية فلا تحول عينيها بعيدًا عن الأيديولوجيا التى تعتنقها، والتى لا تبدى اهتمامًا كبيرًا بالحياة الإنسانية، أو تقيم لها وزنًا، سواء حياة خصومها أو حياة شعوبها. ومع ذلك تظل أوجه المفارقة أعمق من ذلك بكثير؛ فمثلًا يلعب العنف دورًا خلاقًا بالنسبة للنظام الشمولى فى تحطيم بنيان المجتمع القديم، كما أنه يتخذ أحيانًا شكل العنف النفسى والفكرى، الذى يبرز فى أساليب الحديث والحوار والسلوك والحركة بصفة عامة، وبصفة خاصة فى أنه نظام يتطلب التضحيات من أفراده.

ولكى لا تبدو الأنظمة الشمولية فى صور قمعية، كما تصفها الأنظمة المضادة، فإنها تبذل أقصى ما فى وسعها من جهد ودهاء؛ للحصول على التضحيات طواعية من مواطنيها. وبالطبع تأتى عمليات غسيل المخ فى مقدمة هذه الجهود التى لا تكل، لدرجة أن التضحيات قد تبلغ أحيانًا حدود الاستشهاد فى مهام عادية جدًّا. وفى هذه الحالات، تبدو التضحيات تطرفًا سخيفًا لا معنى له سوى الفوز برضاء النظام الحاكم، وهو فوز لا قيمة حقيقية له، سواء أكانت مادية أم أدبية، هذا إذا كان صاحبه لايزال على قيد الحياة؛ إذ ربما كان الثمن هو حياته نفسها. ولم يشترك إلا قليلون من الشيوعيين فى الرأى مع الكاتب المسرحى الألمانى برتولد بريخت فى مسرحيته «الأم شجاعة وأولادها»، التى كتبها قبل اندلاع الحرب العالمية الثانية. ودارت أحداثها فى البلاد التى كانت مسرحًا لحرب الثلاثين عامًا، وتتكون من اثنى عشر مشهدًا، واستغرقت أحداثها اثنى عشر عامًا. وهذه الحرب (من عام 1618 حتى عام 1648) قامت بسبب الخلاف العقائدى بين الكاثوليك والبروتستانت وقد اشتركت أغلب بلدان أوروبا فيها، وكلفت الشعب الألمانى ثلث تعداده من السكان، وتسببت فى ضياع معنوياته ومادياته.

ولقد وفق بريخت فى تصوير فظائع هذه الحرب، ونجح فى عرض الدور، الذى يلعبه الرجل البسيط فى هذه المذابح رغمًا عنه، وبين حماقة كل من يعتقد أن الحرب قد تعود عليه بأى مكسب؛ فقد أخطأت الأم التقدير، عندما ارتبطت بالحرب واعتبرت القتال ولى نعمتها، فإنها وإن كانت تكسب من المقاتلين إلا أنها دفعت الثمن باهظًا للغاية. فابنها الأكبر، الجندى النزيه يرمى بالرصاص كأى خائن ولا ذنب له غير الإخلاص والأمانة، أما الابن الثانى فيروح ضحية بطولته وجرأته بلا مبرر، أما ابنتها الخرساء فتموت برصاص الجنود؛ لأنها احتجت على الأساليب الإجرامية التى يلجأ إليها العسكريون لتحقيق الانتصار. وكان رفض بعض الشيوعيين لمضمونها، عندما عرضت لأول مرة عام 1949 فى برلين الشرقية، نتيجة لصراحة بريخت، عندما قال: «إن القادة العسكريين غير ذوى الكفاية هم وحدهم الذين يحتاجون إلى جنود شجعان؛ فالرجل المثالى هو ذلك الإنسان الذى يضحى بنفسه من أجل قضيته، سواء فى الميدان العسكرى أو الميدان الصناعى، أو حتى فى الميدان السياسى، كما ظهر من محاكمات أمن الدولة فى عام 1930».

وعلى أية حال، فإن الأنظمة الشمولية ترحب بتشجيع هذه الشريعة من التضحية فى جميع الأوقات، إذ إن جميع الأوقات عندها هى طوارئ، ويعضد هذا التشجيع عمليات غسيل المخ التى تسهل هذه التضحية فى نظر المقدمين عليها. ومع ذلك، فإن صاحب الفكر الحر يعتبر مثل هذه التضحية أمرًا سخيفًا. أما الأيديولوجى الذى تم غسل مخه، فيشعر بالسعادة، عندما يضحى بنفسه فى سبيل مستقبل القضية، أو عندما يتعرض على الأقل للمخاطر بسببها، وهو لا يفكر أنه بعمله هذا يضحى بالحرية، وإنما يعتقد أن التضحية فى ذاتها هى الحرية.

ولقد قال أوليڤر كرومويل الديكتاتور وقائد ثورة المتطهرين (1599-1659) ضد الملك تشارلز الأول، والتى انتهت بإعدام الملك، وقيام جمهورية كرومويل التى استمرت عشر سنوات: «إن المرء لا يمضى إلى هذا البعد أبدًا، إلا عندما يجهل الطريق التى يسير فيها».

وعلى سبيل المفارقة، فإن السياسة لابد أن تكون بصيرة ومستبصرة؛ فالدولة السياسية لا تطلب من مواطنيها التضحية بأنفسهم إلا عند الدفاع عن البلاد أو فى حالات الطوارئ، ولكن ثمة ما هو أكثر من هذا التناقض؛ إذ إن هناك عنفًا يبدو غير معقول فى النظم الشمولية يهدف، فى الواقع، إلى تحطيم معقول للعقائد الضرورية لحفظ كيان السياسة.

ولا يمكن البرهنة على رسوخ النظرية العامة للأيديولوجيا الشمولية، ما دام أن هناك، ولو لمحة واحدة من لمحات الشخصية الإنسانية الحرة، والمطلقة حية فى خصومها الفعليين أو المحتملين. ولا يمكن إثبات صحة النظرية العامة للأيديولوجيا إلا عندما ينتزع من الفرد كل ما له من وجود اجتماعى سابق؛ فيجد هذا الفرد نفسه وقد عجز عن إيجاد ما يرتكز عليه؛ إذ إن هذه النظرية تنادى بأنه لا شىء هناك إلا الوجود الاجتماعى، أما الفرد فلا استقلال له فى أى مجال.

هذا فى الوقت الذى تحاول فيه النظريات الإنسانية أن تثبت عن طريق هذه التوجهات الأيديولوجية اللاإنسانية نفسها، أن هناك ناحية فى الإنسان يجب أن تكون مستقلة عن الظروف الاجتماعية، وأن الوجود الإنسانى لا يعتمد كل الاعتماد على الوعى الاجتماعى، وأنه فى الوقت الذى يهدف الشموليون فيه إلى تحطيم هذا الاستقلال الذاتى الإنسانى، تتمسك به الأنظمة السياسية تمسكًا قويًا. وكل إنسان عادى يجرؤ على قراءة الكتب أو الوثائق التى تبحث فى أساليب استخدام الأنظمة الشمولية للإرهاب والقتل كأساليب عادية للحكم، لا يستطيع إلا أن يأسى لهؤلاء الأفراد المعزولين، الذين يتحدون مثل هذه الأنظمة الإنسانية، والذين إما أن يعانوا من ازدواج الفكر، أو من التنكر المستمر للحرية فى حياتهم، أو تحطيم كياناتهم النفسية والفكرية؛ بهدف إعادة بنائها من جديد، غير مدركين أن الإنسان، الذى يولد من جديد لا يولد حرًا؛ لأنه يولد طبقًا لمواصفات أيديولوجية معدة مسبقًا.

وهناك ضرورة تطرح نفسها فى أهمية التباين بين الجماعات الشمولية والفرد، الذى

يفترض فيه أنه الوحدة الأساسية، التى تنهض عليها هذه الجماعات، والذى يجب أن يتمتع بكيانه المستقل. وفى هذا المنظور، تجلت ريادة أرسطو فى كتابه «السياسة»، عندما رآه بوضوح أشد من معظم المفكرين المحدثين؛ إذ قال: إن على الطاغية إذا أراد النجاح لحكمه أن يمنع قبل كل شىء، الولائم العامة والنوادى والتعليم، وكل ما يماثل ذلك؛ أى أن يتخذ موقفًا دفاعيًّا من كل ما يمكن أن يولد عنصرى الثقة المتبادلة والروح المعنوية. وتنشأ الثقة المتبادلة فى التجارب المشتركة؛ مما يتنافى مع الأهداف الاستراتيجية للأيديولوجيا الشمولية؛ إذ يمكن لهذه الثقة أن تكون تكتلات مضادة لها، ولذلك فهى ترى ضرورة تحطيمها؛ إذا كانت لا تخدم الأهداف العاجلة أو الآجلة للأيديولوجيا السائدة.

وإذا كانت «الروح العالية» خاصية مرتبطة بالأخلاق الإغريقية المنشودة فى المجتمع، ولها مضمونها الذى لا يمكن تطبيقه على العالم المعاصر، فإنها مع ذلك ترتبط بالحدود نفسها من التجارب الفردية، والحيوية البشرية، التى يتحتم على الفرد الشمولى تحطيمها، فى حين أنه يجب على السياسى أن يرعاها وينميها. ولا يستطيع الالتزام السياسى أن يفرض على مواطنيه فى الواقع أن يؤكدوا وجودهم هذا. ولكن هذا الالتزام يفقد طبيعته السياسية، إذا حاول أن يحرمهم حقهم الراسخ فى أن يحيوا حياتهم الخاصة، أو فى الخارج فى إطار المجال العام، على النحو الذى يختارونه.

وإذا تصرف البشر بصورة غير طبيعية، وحاولوا أن يذيبوا كل ما لديهم من فردية، وكل ما لديهم من تباينات مشتركة فى مشروع عام واحد، فإن النتيجة الطبيعية والمتوقعة أن يصبح هذا المشروع هدامًا وأحمق. وقد تكون السياسة مزيجًا مشوشًا ودنيويًّا معقدًا ومفتقرًا إلى الشمول، وخاليًا من عاطفة الإيمان المتدفق، والجاذبية الآسرة التى يثيرها المثقف الشمولى فى بحثه عن القضايا، التى تهز عقول وقلوب البشر، إلا أنه، حتى فى أسوأ الظروف السياسية، قادر على إعطاء حق الاختيار للإنسان فى الدور الذى يؤديه، ومنحه مجموعة من التجارب الإيجابية، وقدرة على الاستقلال بفكره وتقييمه للأمور.

ولعل أقصى ما يمكن الإيمان به بالنسبة للسياسة، هو أنها شىء حتمى لا يمكن تجنبه ويستحيل تصور الحياة دونه، إلا إذا مضى الزمن بعيدًا فى طريق التقييد والإكراه، أو كان هذا الزمن يقرر الأمور طبقًا لشروط الأيديولوجيا، أو إذا كان الاتفاق على الجوهريات والأساسيات والثوابت مستحيلًا فى إطار المجتمع السياسى الراهن، ويستدعى استخدام القوة أو الخداع؛ ذلك أن الاتفاق الأساسى الوحيد فى الحكم السياسى، يكون عن طريق استخدام الذرائع أو المثيرات أو الدوافع السياسية؛ ليكون الإقناع قويًّا والاقتناع منطقيًّا. ولما كانت السياسة نشاطًا إنسانيًّا، فليس فى الإمكان تحويلها إلى نظام، ذى قوالب عقائدية محددة، أو إلى مجموعة من الأهداف الثابتة.

وقد اهتم النقد السياسى بإجراء المقارنات العلمية والعملية بين التفكير السياسى والتفكير الأيديولوجى، من خلال إظهار الفروق فيما بينهما؛ خاصة بعد أن أقام الشاعر والناقد الأشهر ت. س. إليوت نظريته فى النقد على عنصر المقارنة، القادرة على رصد الفروق أو المفارقات بين الأعمال الفنية أو الأفكار الفلسفية أو المذاهب السياسية أو الاجتماعية أو الثقافية... إلخ، وكأنه كان يطبق المأثور العربى الشهير «وبضدها تعرف الأشياء». والسياسة بكل مرونتها وقدرتها الفائقة على الاستيعاب والهضم، لا يمكن أن تعمل على ترسيخ الأيديولوجيا، التى لا تعنى سوى نهاية السياسة نفسها وحبسها فى كهف مظلم، وإن كان فى وسع الأيديولوجيات أن تتصارع فى إطار النظام السياسى، هذا إذا اتسمت بالضعف، واتسم النظام بالقوة والقدرة على الإمساك بمقاليد الأمور.

وقد أثبت علم النقد السياسى أن الأيديولوجيا لا تعنى سوى طراز من التثبيت المتحمس. وإذا كان الحماس الانفعالى قاسمًا مشتركًا بين الحرية والأيديولوجيا، إلا أن هناك بونًا شاسعًا للغاية بين الانفعال التى تثيره أحاسيس الحرية، وذلك الذى يصدر عن غسل المخ، الذى تمارسه الأيديولوجيا على أنصارها أو ضحاياها. إن الحرية تشعر الإنسان بإرادته وقدرته الإيجابية على الفعل، وتحقيق ذاته لصالح المجموع فى الوقت نفسه، وتصديه لكل من يحاول الاستهانة بعقله، والانطلاق بفكره إلى كل آفاق الابتكار

والإبداع؛ بحثًا عن الجديد حيثما وجد، وبالتالى فإن كل قوى الدفع التى تحركه وتنطلق به هى من صنعه.

أما الانفعال الذى تثيره الأيديولوجيا، فهو مصنَّع مسبقًا بأيدى حاملى أسرار الأيديولوجيا والممسكين بمفاتيحها، وخبراء غسل المخ بشتى الأساليب، التى توحى للإنسان المعرض لها أو الخاضع لألاعيبها، أن الأفكار التى تساوره هى من صنعه بدليل إيمانه العميق بها، وبالتالى فهى ليست من صنع الآخرين، لدرجة أنه قد لا يعى أنه يتصرف تمامًا مثل هؤلاء الآخرين الذين تصبهم الأيديولوجيا فى قوالب جامدة سابقة التجهيز. ولذلك يستحيل الجمع بين الحرية والأيديولوجيا؛ لأنه عندما يكون كل شىء معروفًا ومقررًا ومؤكدًا، تصبح الحرية مستحيلة؛ فالأعمال الحرة دائمًا أعمال ليست لازمة أو جبرية، كما أنه لا يمكن للساسة أن يستخدموا الأيديولوجيا كسلاح؛ لأن هذا السلاح يقتل صاحبه فى النهاية، وهو الدرس الذى كرره التاريخ مرارًا وبحذافيره أحيانًا. ويعرف الأيديولوجى أن الأعراف والتقاليد والقيم السياسية هى عدوه الكبير، وقد يلجأ إلى استخدام السياسة بعض الوقت، ولكنه يستخدمها ليحطمها.

هكذا أكد علم النقد السياسى أن السياسة ليست مجرد تمسك بفكرة مسيطرة عليها، كما أنها ليست مجرد تجميد لتقاليدها؛ لأنها نشاط فعال وتكيف مرن وتمهيد المجال لآليات التوفيق. إن السياسة هى المنهج الذى تحكم به المجتمعات نفسها؛ فالسياسة هى السياسة على سبيل الدقة فى التعريف، أما أشكال الحكم ومذاهبه ونظرياته الأخرى، فهى كلها كواكب أو كويكبات أو نجوم أو مذنبات، تدور فى الفضاء الشاسع للسياسة، التى يحتويها كلها ويمنح كلًا منها قدره.

الفصل الثامن

متاهة التكنولوجيا

من النقاد السياسيين الذين كرسوا أقلامهم؛ لإسقاط أضواء ساطعة وناقدة وتحليلية على الجانب المظلم والمعتم للنشاط العالمى للتكنولوچيا، المهندس وعالم الاجتماع، الألمانى أوتو أولريتش، الذى تتركز أعماله ودراساته على الآثار العكسية والسلبية للتكنولوچيا الحديثة ومعايير التصميم للتكنولوچيات، التى لا تراعى سلامة البيئة وصحة الإنسان. وقد نشر الكثير عن تاريخ التكنولوچيا وفلسفتها، وأثار النقاش العام حول الطاقة والنقل والذكاء الاصطناعى فى ألمانيا، وكان من مؤسسى حزب الخضر الألمانى، كما عمل عضوًا فى لجنة الدراسات، التى تقيم شتى أنشطة التكنولوچيا، وترصد انحرافاتها التى تبدو فى نظر الكثيرين فى مقدمة إنجازاتها.

وكان أولريتش بالمرصاد لكل المحاولات الأمريكية المشبوهة، التى جعلت من التكنولوچيا صنمًا مقدسًا، لا يكفر به سوى المتخلفين والجهلاء، الذين عجزوا عن اللحاق بالانطلاقة التكنولوچية نحو عصر جديد ومختلف ومبهر تمامًا! وقد بدأ أولريتش كتاباته ودراساته بتحليل ونقد ما جاء فى تصريح الرئيس الأمريكى هارى ترومان، الشهير فى 20 يناير عام 1949 الذى دخل تاريخ الميديا الأمريكية بصفته الإعلان الرسمى عن انتهاء عصر الاستعمار، كما تراه الولايات المتحدة بطبيعة الحال؛ إذ أعلن ترومان الخطة الأمريكية للنمو الاقتصادى والرخاء للعالم كله تشمل صراحة «المناطق المتخلفة»، فقال وكأن الولايات المتحدة هى بمثابة رسول العناية الإلهية؛ لإنقاذ هذه المناطق المتخلفة، التى يمكن أن تصيب العالم بعدوى التخلف القاتلة:

«لابد لنا من الشروع فى برنامج جديد شجاع لتحقيق المزايا والمنافع لتقدمنا العلمى وتقدمنا الصناعى، المتاحين لتطوير المناطق المتخلفة ونموها. لم يعد عندنا مكان فى خططنا للإمبريالية القديمة، والاستغلال الذى تمثل فى الأرباح الواردة من تلك المناطق. إن

الإنتاج الأكبر هو مفتاح الرخاء والسلام، فى حين أن مفتـاح الإنتـاج هـو التطبيـق الأوسـع، والأكثر نشاطًا للمعرفة العلمية والتكنولوچـيا الحديثة».

وكان تصريح هارى ترومان بمثابة افتتاحية لسلسلة من التوجهات، التى رددهـا أكـثر من رئيس من الذين خلفوه، والذين أكدوا أن الرخاء «الأكـبر» يتطلـب زيـادة الإنتـاج إلى أقصى حد ممكن، كما يقتضى المزيد من الإنتاج وجود التكنولوچـيا العلمية المتطورة دائمًا؛ فقد تردد إعلان هذه الرسالة منذ ذلك الحين فى تصريحات لا حصر لها على لسان النخـب السياسية فى كل مـن الغـرب والشرق. فعـلى سـبيل المثـال، طالـب چــون كينـدى بشـكل محدد، الكونجرس فى رسالة شهيرة لـه بتـاريخ 14 مـارس 1961 بـأن يكـون واعيًـا بمهمتـه التاريخية، ويتيح الوسائل المالية اللازمة للتحالف من أجـل التقـدم، إذ قـال بوضـوح: «فى أنحاء أمريكا اللاتينية، يكافح الملايين من الناس؛ لتحرير أنفسهم من سلاسل الفقر والجوع والمرض. وهم يرون فى الشمال والشرق وفرة، يمكن للعلم الحديث تحقيقهـا، ويعرفـون أن أدوات التقدم فى متناول أيديهم».

ومع ظهور البوادر الأولى لعصر التنمية، تولى العلم والتكنولوجيا الدور الريادى معًـا. وكانا يعتبران سبب تفوق الشمال وضمان تحقيق طموحات التنمية؛ فهما «مفتاح الرخاء» الذى يفتح المجال للفائض المادى. ونظرًا لأنهما يملكـان «أدوات التقـدم»، فـإنهما يقـودان بلدان العالم نحو مرتفعات المستقبل المشمسة على حد تعبير چـون كيندى. ولم يكن أمـرًا مستغربًا أنه على مدى عقود بعد ذلك، ركزت المؤتمرات فى أنحاء العالم كافة، وفى الولايات المتحدة خاصة، بروح التفاؤل الجارف والاستبشار المتألق، الذى يرقى إلى مستوى العقيـدة الراسخة، على ضرورة توظيف «قوى العلم والتكنولوجيا الجبارة» إلى أبعد الآفاق الممكنة.

ولكن علـم النقـد السـياسى أثبـت أن الآفـاق لم تكـن بهـذا الإشراق والسـطوع؛ فقـد اتضـح فى النهايـة أن رسـالة المسـاعدة العالميـة تلـك قـد تركـت وراءهـا آثـارًا داميـة مـن المخططات والمؤامرات، التى تفنن فيها الإمبرياليون الجدد، والذين ادعوا أنهـم تحولـوا إلى

معـاونين كرمـاء، بـل وأصـدقاء وإخـوة عـلى اسـتعداد لإشراك الفقـراء فى أدوات ثـروتهم، متجاهلين أن الثروة كائن شره لا يشبع أبدًا. لقد بـدا أن الأوقـات التـى كـان البـيض فيهـا يأتون لإجبار المتخلفين والمتوحشين على الحضارة، ويفرضون على البدائيين المحليـين نظـام العمل السائد فى بلاد الغرب. لكن ادعى الإمبرياليون الجدد أنـه لم يعـد هنـاك مثـل هـذا الاخضـاع؛ لأن الجميـع أصـبحوا «شركـاء فى التقـدم»، يعملـون معًـا تحـت رايـة التنميـة للاستفادة من التقدم العلمى والتكنولوجى، من أجل الانطلاق العالمى نحو الرخاء، ولكـن أوتو أولريتش يعرى هذه الأكذوبة الكبرى بتطبيق منهجه النقدى السياسى عليها، فيقول:

«شارك فى هذه الآمال الخاصة المستبشرة ببركات التقدم التى ينطوى عليها المستقبل، معظم البلدان التى أطلق عليها مصطلح «العالم الثالث»، والتى كانت فى وضع يسمح لهـا بحرية التعبير. وعلى الرغم من الأصوات الناقدة من حين لآخر، مـن بينهـا المهاتمـا غانـدى باعتباره واحدًا من الذين يصـعب تجاهـل آرائهـم، فقـد انـتشر الإيمـان بالتقـدم العلمـى والتكنولوجى الواعد بجنة الرخاء، كما لو كان دينًا عالميًا جديدًا فى أنحاء المعمـورة. وعـلى الرغم من الانتكاسات، بل والنكبات وفقدان الأمان مـن حـين لآخـر، فقـد رسـخت ديانـة التقدم نفسها بقوة فى عقول معظم الناس؛ بحيـث يجعـل مـن عمليـة نقـدها سياسـيًّا أو اقتصاديًّا أو اجتماعيًّا أو ثقافيًّا، حتى الآن، نوعًا مـن الهرطقـة أو الزندقـة، ولـيس كصـوت نقدى، يحذر من الدخول فى متاهة قد يصعب الخروج منها».

ويتساءل أولريتش عما إذا كان هذا التوجه الجديد، الذى أعلن فيه أن ثقافات العالم «الأخرى» هى صادرة عن «دول نامية»، وهو مصطلح دبلوماسى لتعبـير «دول متخلفـة»، وقدم لها العون لتعزيز قوى إنتاجها، يمثل بالفعل نهاية للإمبريالية أو الاسـتعمار؟ أو هـل يعتبر العصر الراهن مرحلة جديدة من الإمبريالية الغربية، ولكن بشكل يجعـل تعرفهـا فى الحال أمرًا غير ميسور، مما يجعلها أكـثر فاعليـة؟ ويواصـل أولـريتش تسـاؤلاته الشـائكة، فيقول بمنتهى الوضوح:

«إذا كان هـذا هـو الحـال، فكيـف قبلـت «البلاد الناميـة» بهـذه السـهولة الرسـالة الإمبريالية الخاصة بالعلم والتكنولوجيا؟ وهل تجد بالفعـل أن وعـود الرخـاء المـادى مـن خلال استيراد التكنولوجيات الحديثة تتحقق؟ أم أنها تجلب لبلادها فحسب دمار الثقافة، ودمار الطبيعة، وشكلاً ذا صيغة حداثية مزيفة من الفقر؟ هل الافتراض الأسـاسى المتعلـق بالبلدان الصناعية نفسـها صـحيح، وهـو أن الفـائض المـادى فى الحـواضر الغربيـة خلفتـه التكنولوجيا العلمية الحديثة؟ ذلك أنه إذا كان الإيمـان الراسـخ فى أعـماق السـذج بـالثمار الإيجابية، المؤكـدة للتقـدم التكنولـوجى، يتحـول بالفعـل إلى خرافـة أو حلـم أو وهـم فى البلدان الصناعية، فإنـه لا يمكـن أن يصـلح ليكـون مناسـبًا كأسـاس «لمفهـوم التنميـة» فى الثقافات الأخرى. ومن هنـا كانـت ضرورة التحليـل الموضـوعى العلمـى لحقـائق ونتـائج وتداعيات وآثار وسلبيات الإنجازات التكنولوجية العلميـة الحديثـة، فى البلـدان الصـناعية نفسها».

ويستشهد أولـريتش بكتـاب الفيلسـوف البريطـانى وعـالم الرياضـيات برترانـد راسـل «تطلعات الحضارة الصناعية» الذى صدر عام 1923، والذى أصر فيه على بلورة التعريـف العلمى لمفهوم الثقافة الصناعية، وموقعها فى البلدان الغربية. وكـان فى مقدمـة اعتباراتـه واهتماماته آثار العلم والتكنولوجيا، التى برزت للعالم أجمع بطـول فـترة الحـرب العالميـة الأولى وفى أعقابها؛ مما يدل على جذورها الراسخة لدرجة خطيرة، تمثلت فى النتيجة، التـى توصل إليها راسل، والتى تؤكد بما لا يدع مجالًا للشك أن تطبيـق العلـم «فى الأسـاس كـان ضارًا بشكل لا حدود له».

ورغم أنه كان الفيلسـوف الـذى رفـع شـأن العلـم؛ خاصـة فى كتابـه الشـهير «المنظـور العلمى»، فإنه كان موضوعيًا إلى أقصى حد من منطلق أن طبيعة الحياة من شأنها أن تجعل الإيجابيات والسلبيات وجهين لكـل معطياتهـا، وتظـل العـبرة برجحـان كفـة إحـداهما عـلى الأخرى؛ طبقًا لقانون «كل شىء يزيد على حده ينقلب إلى ضده»، ولـيس هنـاك عـنصر مـن عناصر الحياة إيجابى أو سلبى فى حد ذاته، وإنمـا الحكـم فى النهايـة رهـن بكيفيـة اسـتخدام

البشر له وتوظيفه بطريقة أو بأخرى. ويأتى العلم فى مقدمة هذه العناصر، عندما يقول راسل:

«يستخدم العلم حتى الآن لثلاثة أغراض: الغرض الأول لزيادة إنتاج السلع بصفة إجمالية، والثانى لجعل الحروب أكثر تدميرًا، والثالث لإحلال التسالى التافهة محل الاهتمامات ذات القيمة الفنية أو الصحية أو الإنسانية».

ويمكن القول بأن ما أكده راسل منذ ما يقرب من قرن، لايزال يمكن حتى الآن الآليات، وقوى الدفع التى ترسم الخرائط السياسية، بل والعسكرية والفكرية والثقافية، التى تشكل صورة العالم المعاصر. ولا شك فى أن أبرز إنجاز للتكنولوجيا ذات الطاقة الابتكارية بلا حدود علمية معقولة، كان الزيادة فى القوة التدميرية لآلة الحرب. تحت وطأة هذا الكابوس، تصبح النتائج مأسوية والتداعيات مروعة، لدرجة أن الحياة على الأرض يمكن محوها تقريبًا عدة مرات. ومع ذلك مازالت المساعى العلمية والتكنولوجية تتركز بلا هوادة على زيادة إنتاجية آلة الحرب فى القتل. وهذا الرعب المتصاعد ليس من قبيل الصدفة، بل نتيجة حتمية للعوامل، التى سبقت فى مجال التنافس المحموم على إنتاج أشد الأسلحة فتكًا، خاصة وأن العلماء ليسوا مجبرين على ممارسة هذا السباق المميت فى التسلح؛ ذلك أن تصاعد البراعة فى إتقان هذه الإنجازات التكنولوجية من شأنه أن يوقظ أشد الاهتمامات توهجًا فى عقل العالم المخترع والمبتكر، بصرف النظر عن التهديدات، التى يمكن أن تترتب عليها، وتجعل البشرية تحت رحمتها فى أية لحظة.

ولم تعد المخاوف أو الكوابيس مقصورة على التطور فى مجال الأسلحة التقليدية، مثل: الطائرات والغواصات والدبابات والصواريخ وغيرها، بل تجاوزته إلى آفاق أبعد فى ظل النظام التكنولوجى، الذى منح هذه الأسلحة توافقًا مثاليًا مع منطق العلوم الطبيعية الرياضية التجريبية، التى جعلت منجزات التكنولوجيا المعاصرة الحديثة كلها تقريبًا مركزة فى الأجهزة الدقيقة، التى لا تتوقف لحظة عن التطور، وفى مقدمتها: الكومبيوتر والراديو والرادار والفيديو، وكذلك الأجهزة الضخمة فى مجال تكنولوجيا دفع

الصواريخ، والتكنولوجيا النووية، والديناميكا الهوائية، واللوجيستية وتكنولوجيا المعلومات... إلخ. وحرصت الدول الصناعية الكبرى على أن تتفوق على نفسها، وليس فقط على الآخرين فى سباق للتسلح، لم يعرف له التاريخ مثيلًا من قبل.

ولم تسلم بلدان العالم الثالث من تداعيات هذا الإعصار التكنولوجى الكاسح؛ إذ أصبح عديد منها يمتلك قبل كل شىء آخر معلومات لا بأس بها عن هذه المنجزات التكنولوجية فى دول العالم الغربى. وترجع هذه المعلومات إلى آليات أو ظواهر مادية ملموسة، مثل: القواعد العسكرية للدول الكبرى، أو أنظمتها العسكرية، أو جنون العظمة الخاص بحكوماتها، وغير ذلك من العوامل التى استنفدت، ومازالت، أجزاء كبيرة من موارد تلك البلدان المالية المحدودة، فى استيراد التكنولوجيات العسكرية، هذا بالإضافة إلى الأدوات والأجهزة العسكرية، التى تصل إليها فى إطار مساعدات التنمية العسكرية المزعومة. وليس هناك ما يثير الدهشة إذا كان الجزء الأكبر من المساعدات التكنولوجية الغربية يتكون من تلك الأسلحة المدمرة التى لا جدوى فعلية منها للدول التى اشترتها. لكن ما يثير الدهشة بالفعل أن هذه الإشكالية لم يتم بحثها علميًا حتى الآن؛ خاصة أن الآثار السلبية لهذه التكنولوجيا شديدة الحداثة فى تلك المناطق والبلدان، تؤدى إلى المزيد من الجوع والبؤس، وإعاقة التنمية المستقلة، ودعم الأنظمة الفاسدة ضد الثورات الشعبية.

ويعتقد أوتو أولريتش أن الحداثة الغربية تنهض على خرافة أساسية، تتمثل فى تطبيق خطة لخلاص العالم أجمع. ونظرًا لأن هذه الحداثة تنهض بالتالى على عالم افتراضى لا وجود فعلى وواقعى له، مثل كل العوالم الافتراضية التى تعرضها شاشات الكومبيوتر، فإن المنهج أو المنظور نفسه ينطبق على نقطة بداية الحداثة، وهى افتراض أن اليقظة المستمرة، والتقدم العلمى والتكنولوجى الدائم فى إنتاج السلع المادية، وغزو الطبيعة الذى لا ينقطع، وإعادة هيكلة العالم، من خلال عمليات يتم التلاعب فيها تكنولوجيًّا وتنظيميًّا سوف ينتج بطريقة آلية، وفى الوقت نفسه ظروف السعادة البشرية، والتحرر، والخلاص من كل الشرور.

ولكن من خلال تطور قوى الإنتاج التكنولوجية، كان من المفترض أن تنتج تنمية أعلى للبشرية. وكانت سعادة البلدان الصناعية بفكرة التنمية راسخة للغاية؛ بحيث طبقتها على نفسها أولًا، لدرجة أنه يمكن الحديث بموضوعية عن الاستعمار الداخلى الذى مارسته الثقافة الغربية بصفة عامة والأوروبية بصفة خاصة من خلال الثورة الصناعية، والذى أسماه فلاسفة العصر من أمثال يورچن هاپرماس وجونتر أورتمان «وهم العصر الكبير» لأن الجميع تصوروا أن التكنولوجيا العلمية هى حلم سعادة صافية دون دفع أى ثمن أو تضحية فى المقابل.

وكان الرأى السائد بين النقاد السياسيين من ذوى النظرة الثاقبة من أمثال أوتو أولريتش، هو أن الشعوب فى الغرب، مثلها فى ذلك مثل الشعوب فى الشرق، لابد أيضًا أن تحرر نفسها من هذا الاستعمار الداخلى؛ فقد ثبت عمليًّا زيف الافتراض الأساسى للثورة الصناعية، وهو أن التنمية المستمرة لقوى الإنتاج سوف تخلق الظروف المواتية، التى تليق بالحياة المنشودة لإنسان هذا العصر؛ ذلك أن محاولة تلبية المنظومة الكاملة للاحتياجات البشرية، من خلال إنتاج السلع واستهلاكها قد ثبت فشلها عمليًّا، ذلك أن المعايير التى كانت تقاس بها سعادة البشرية فى عصور سابقة، تلاشت لتحل محلها المعايير التى تقاس بها أعراض الاكتئاب والإحباط واليأس والخوف والقلق والضياع، وغيرها من الأعراض التى تجتاح معظم الفئات والطبقات، سواء أكانت فى القاع أم على القمة. كما ثبت أيضًا أن آفاق الحياة المهمة للبشر، سواء فى الغرب أو الشرق أو الشمال أو الجنوب، مثل صلات المحبة والألفة والود التى تمنح معنى للحياة اليومية، لا يمكن أن يحل محلها الاستهلاك المادى بشكل فعال. كما يعانى الأطفال وكبار السن والمرضى والمعوقين من أحاسيس العزلة والبرودة الاجتماعية، الناتجة عن انشغال الجميع بدوامة العمل والإنتاج فى المجتمع الصناعى؛ مما يصيبهم بأمراض نفسية يصعب حصرها، كما يساهم الجلوس شبه الدائم أمام التليفزيون فى ترسيخ المزيد من أحاسيس العزلة والبرودة الاجتماعية؛ خاصة عندما تفقد الحياة معناها.

ووفرة الإنتاج التى تتيحها والتكنولوجيا المعاصرة تصبح نقمة فى أحيان كثيرة، بدلاً من أن تكون نعمة يتمتع بها الجميع؛ ذلك أن ديناميكية الإنتاج غير المقيدة في الثورة الصناعية مركبة أو مصممة، بشكل يجعل إنتاج الاحتياجات، المادية أسرع من ظروف استيعابها واستهلاكها. ونظرًا لأن عجلة الإنتاج لا يمكن أن تتوقف؛ حتى لا تختل المنظومة الصناعية التكنولوجية، فإن دوامة من نوع آخر تبرز على السطح ومعها الأشخاص المحبطين، الواقعين فى حصار دوامة الاحتياجات التى لا تنتهى والتى تغرق المنتج والمستهلك فى آن واحد. وبما أن ظروف الوجود فى النظام الصناعى قد تم اختزالها فى الإجبار الدائم والكاسح للمنتج الذى لا يجد مفرًا من بيع قوة عمله فى تنافسه مع باعة آخرين، مما يؤدى إلى سباق رهيب يصبح فيه الكل ضد الكل، وهو المبدأ الذى قننه الناقد السياسى والفيلسوف الإنجليزى توماس هوبز (1588-1679) فى كتابه «التنين» الذى صدر عام 1651، وفيه وضع النقد الأخلاقى والسياسى لأول مرة على أساس علمى، وساهم فى تأسيس سلام مدنى، وترسيخ الجسور بين البشر، وإعداد البشرية؛ لكى تفى بواجباتها المدنية.

ولا تتوقف متاعب ومتاهات إنسان العصر الصناعى عند دوامة الاحتياجات التى لا تنتهى؛ إذ إن التكنولوجيا المعاصرة أخضعته لضغوط الزمن المتسارعة، بل والمحمومة؛ بحيث لم تتبق لديه مساحة كبيرة للمشاعر والروح والفكر الخلاق، تجعل السلوك فى عالم العمل أكثر إنسانية ورقيًا. ولا شك أن السعى غير المجدى لإيجاد ظروف الحياة الجيدة، من خلال تنمية طاقات الإنتاج مما يؤدى إلى تدفق متصاعد لها، من شأنه أن يستنزف الكوكب ويدمره. ولهذه الأسباب وغيرها، بدأ النقاد السياسيون ذو النزعة الإنسانية فى إجراء أبحاث فى البلدان الصناعية من أجل توجه جديد نحو الحياة المنشودة، توجه يتجاوز النزعة الإنتاجية والنزعة الاستهلاكية.

ولعل من أهم الكتب التى صدرت فى مطلع القرن الحادى والعشرين، كتاب الناقد السياسى والمفكر الفرنسى چاك أيلول «خدعة التكنولوجيا» الذى يركز فيه على الجانب

المظلم من القمر التكنولوجى الذى يتوغل فيه بكل جرأة وموضوعية؛ ليبين أن العالم التكنولوجى المتقدم الذى يقطنه ثلاثون فى المائة من سكان العالم، يمتلك خمسة وتسعين فى المائة من الثروات العالمية، ولذلك فإن عالم الجنوب المتخلف لا يحظى سوى بتصاعد البؤس، الذى يمثله نمو سكانى فائق السرعة، وزيادة الفقر واتساع الهوة التكنولوجية بين دوله وذلك العالم المتقدم. ولم تفلح المساعدات السياسية والعسكرية والمادية فى علاج الخلل ورأب الصدع، مما يمثل فى أكثر من وجه مقدمات لخلل أكبر قادم، ودمار أكثر، وديون أخطر.

أما من ينتبه لما يحدث فى العالم الثالث، فإنه لا يجد مبررًا لكل أشكال الظواهر الاستهلاكية فى شرايين مجتمعاته، وهى كلها أدوات ولعب وحيل تكنولوجية لا فائدة منها، ويمكن الاستغناء عنها بمنتهى البساطة. وعلى المستوى التكنولوجى العالمى، يطرح إيلول تساؤلات شائكة حول ظاهرة، مثل اختراع طائرة الكونكورد التى تم الاستغناء عنها؛ لتضخم تكاليف تشغيلها وتناقص مستخدميها، والتى اقتصر إنجازها على أنها وفرت من ساعات الرحلة عبر الأطلنطى أربع ساعات طيران كاملة. ماذا يفعل الناس بتلك الساعات المتوافرة؟ ويتساءل إيلول ساخرًا: هل كانوا يفكرون فى تجربة كيميائية جديدة؟ هل كانوا على وشك العمل فى تأليف سيمفونية؟ أم أنهم - وهذا أقرب إلى الحقيقة - يتمتعون بحرية السير، دون أى هدف بفضل هذه الساعات المتوافرة؟ فى حين أن ما يتوافر من وقت لا يمثل قيمًا حقيقية، إلا إذا كان لإنقاذ شخص مصاب، أو اللحاق بصديق عزيز، أو حضور اجتماع حاسم، وهذه كلها مرات قليلة بل ونادرة، لا تستحق كل هذا الإسراف الطائش فى الإنفاق على مشروع بهذا الحجم التكنولوجى الهائل.

لكن القضية برمتها أصبحت تكمن فى الإسراع، فى حد ذاته، كقيمة أساسية مرتبطة بإيقاع العصر، ونسى الناس السبب وراء السرعة بصفتها مجرد وسيلة، وليست غاية فى حد ذاتها؛ فالحياة الحديثة تدفع البشر ليلهثوا وراء الطائرة حتى يلحقوا بها، أو يقبعوا أمام شاشات التليفزيون، دون أن يدركوا أن الوقت يسرقهم بلا جدوى، أو يلصقوا آذانهم

بسماعات التليفون، لتبادل أحاديث معظمها دخان فى الهواء، حتى لو كانت عبر القارات والمحيطات، وغير ذلك من الآلات التى تطارد الإنسان فى صحوه ومنامه وتجعله بلا حول ولا قوة فى مواجهة ضغوط الحياة، التى تحاصره من كل جانب دون هوادة. وينكر چاك أيلول أنه معادٍ للتقدم، ولكنه ينكر أن يسمى هذا تقدمًا؛ لأنه يسحق فى طريقه كل احتمالات السعادة والسكينة وراحة البال والصحة النفسية، وغير ذلك من القيم والآفاق، التى يتمناها الإنسان فى حياته اليومية. فهو يفترض أن من البديهى أن يكون التقدم إلى الأمام، ولكن هذا النوع من التقدم لا يعرف أحد إلى أين؟!

لم تعد الاحتياجات الطبيعية هى الهدف، مثل الحاجة إلى الطعام لسد الجوع، وإنما نشأت، بفضل التكنولوجيا الخادعة، احتياجات جديدة خلقها الانفجار التكنولوجى دون توقف؛ ليبرر وجوده، ويؤكد ضرورته، ويواصل تصاعده. وهذه الاحتياجات تتضاعف، بعضها للتعويض عن تدمير النظم التقليدية، التى اعتادها الإنسان، مثل: الإنفاق على الطبيعة لتنميتها، ومحاربة التلوث، والعناية التربوية والتعليمية والثقافية بالأجيال الصاعدة، ونشر الثقافة الجادة القادرة على التنمية الفكرية، والاستغلال الإيجابى لأوقات الفراغ، وغير ذلك من الأنشطة الإيجابية، التى مارسها البشر من قبل لتطوير الحياة إلى الأفضل، والتى أزاحتها التكنولوجيا الحديثة؛ لتحل محلها أنماطًا مصطنعة من السعادة مثل الرغبة فى إطالة العمر، والرغبة فى استمرار المتع الجنسية بلا نهاية، والسعى إلى الإنجاب عبر الوسائل الاصطناعية، والرغبة فى نقل السينما إلى البيت عبر الشاشات العملاقة، وغير ذلك كثير، مما يتزايد ويتكاثر كل يوم. وهى حاجات جديدة يزعم كثيرون من مجانين التكنولوجيا أنها كانت كامنة فى خيال الإنسان، وتحولت إلى حقائق على أرض الواقع، عندما وجدت فى التكنولوجيا حلول مشكلاتها. وفى هذا السعار التكنولوجى، يواصل ايلول طرح تعليقاته وتساؤلاته الساخرة، فيقول:

«إن ساعات الكوارتز التى لا تتعطل وتدلنا على الوقت بدقة، ولا يتغير أداؤها إلا بمقدار ثوان كل مائة عام، لا تجعلنا نذهب إلى الاجتماعات فى الوقت المحدد، ولا تسهل قيامنا مبكرين، ولا جدوى منها إلا عند البحارة، الذين يقيسون بها مواقعهم. لكنها تأتى

ومعها «إكسسوارات» واستعمالات إضافية لزوم التسويق: نغمة ساحرة تستطيع أن نبدلها، وآلة حاسبة جاهزة للاستعمال، وجدول توقيت لحساب يوم الميلاد، وعداد لحساب الأيام منذ الميلاد، فمن منا يعتقد فى أن كل ذلك ينطوى على ضرورة ملحة أو أهمية حقيقية؟!

وانظروا إلى التليفزيون ذى الشاشة المسطحة، التى تمنع التشوش الطفيف الناتج عن انحناء الشاشة التقليدية. هل نحن على هذه الدرجة من الولع بالفنون والدقة فى تذوقها؟ وهذا القدر من الاهتمام بالجماليات؛ بحيث لا يمكن أن نتساهل مع أى تشوش بسيط فى الصورة؟ كما أن لدينا الآن أطباق استقبال لأقمار صناعية من دول الشرق والغرب، ودول لا نعرف مكانها على الخريطة أو لغتها، لكن لها قنواتها التى قد لا تهم دولة سواها. فهل نحتاج بالفعل إلى مشاهدة برامجها؟

لكن هذه الظواهر التكنولوجية لا يمكن مقارنتها بتلك، التى تهدد حياة الإنسان فى الصميم؛ ففى مجال السيارات، أثبتت الإحصائيات على أن السرعة هى السبب الرئيسى فى حوادثها المميتة؛ إذ أصبح عدد الضحايا يزيد بمعدل 6% كل ستة أميال إضافية من السرعة فى الساعة. لكن التكنولوجيا السادرة فى خداعها وغيها، تخترع سرعات إضافية كل عام، وتقنيات تساعد على الانطلاق إلى الموت بسيارات عبارة عن منظومة تكنولوجية، كأنها صاروخ منطلق إلى الفضاء، تسجل ضغط الإطارات، وفيها مسبار لبيان عبور السيارات الأخرى، ومفاتيح إلكترونية تحتاج لدراسة دقيقة لاستخدامها أثناء القيادة، وإضاءة حساسة للغاية، وذاكرة إلكترونية لأوضاع مقعد السائق، وكأنه قائد سفينة فضاء، وعداد مقارنة بين السرعات التى تتيحها هذه المنظومة التكنولوجية العجيبة، ومع ذلك لا تحمى قائد السيارة المفتون بالسرعة من الموت المحقق، بدلاً من أن يعود سالمًا إلى بيته».

وإذا لم تصل المأساة التكنولوجية إلى حد الموت، فإنها تعمل على توليد أشكال وأنواع من العبث، الذى يفقد الحياة كل معنى لها. يكفى للتدليل على ذلك بعالم التليفونات، ففى

الماضى القريب لم يكن الإنسان يحتاج إلا إلى تليفون منزلى بخط أو بخطين، والآن أصبح فى حوزة كل فرد من أفراد الأسرة، وحتى العاملين لديهم من الخدم، تليفونه الخاص فى جيبه! وأضيفت إلى بيوت الأغنياء ميزانيات اتصالات تكاد لا تصدق، فقط لأن التكنولوجيا أتاحت هذه الخدمة أو الخدعة كما يسميها إيلول.

وبالطبع تنافست الشركات بكل طاقاتها العلمية والتكنولوجية لطرح الأجهزة الجوالة أو الخلوية، التى تتجدد كل بضعة أسابيع لتبعث برسائل إلكترونية وصور وأغانٍ. ولم يعد هدف التليفون كما كان من قبل يتمثل فى تبادل الموضوعات والقضايا والمشكلات والأخبار بين المتحدثين، فقد أصبح إحدى اللعب أو الألعاب التكنولوجية الخادعة، التى يمارسها الصغار والكبار على حد سواء، وكأن التكنولوجيا تسعى جاهدة؛ لكى يدخل الجميع فى مرحلة النكوص إلى فترة الطفولة، وخاصة الكبار الذين يجدون فى العبث بهذه الألعاب قمة التكنولوجيا، إذ يعتقدون أنهم يتحكمون فى التكنولوجيا، ويجعلونها رهنًا بتحقيق رغباتهم ومصالحهم، فى حين أنها هى التى تتحكم فيهم، وتجعل منهم دمًى بين أصابعها الأخطبوطية.

ويوضح إيلول أن التكنولوجيا أدخلت العالم فى دوامة، اختلط فيها الحابل بالنابل، وربما كانت بمثابة الفوضى المنظمة أو المصممة سلفًا؛ لوضع الدول الضعيفة تحت رحمة القوية، وهى الفوضى التى اعتبرتها كوندليزا رايس وزيرة الخارجية الأمريكية السابقة، منهجًا سياسيًّا جديدًا، أى جاء الزمان الأغبر، الذى تحولت فيه الفوضى إلى منهج أو نظام سياسى!! لا تعانى منه حكومات الدول الصغيرة فقط بل مواطنوها أيضًا؛ أى إنه طوفان اجتاح الجميع. إن أى بلد الآن متصل بتكنولوجيا الاتصالات فى العالم كله من خلال طوفان من البيانات والمعلومات الواردة عبر الأقمار الصناعية، والشبكات والبرقيات على مدار الساعة.. إنها ملايين من البيانات الدقيقة على شكل تفاصيل، تغلب عليها الإثارة والتشويق، يوجهها إلينا منتجو المعلومات بغرض التأثير فينا، وليس بمجرد العلم بالشىء، حتى نستجيب بأفعال شرائية لها.

ويتساءل إيلول تساؤلات كان من الضرورى على النقد السياسى والاجتماعى والاقتصادى أن يبحث عن إجابات شافية عنها، رغم أن النقد السياسى الموضوعى كفيل بأن يكشف عن الحقائق البدهية التى تنطوى عليها. ومع ذلك، سارت الأمور فى الطريق إلى متاهة التكنولوجيا، وتصور الجميع أن هذه هى الأوضاع الطبيعية، كما يحتمها التقدم الذى يجب ألا يعوق أحد مسيرته. يعلق إيلول على طوفان البيانات، الذى أصاب الكثيرين بالعجز الكامل عن أن يتصدوا له برؤية نقدية موضوعية، فيقول:

«كم نستخدم من هذه البيانات وكم منها تفيدنا؟! إن 999 من كل ألف من هذه البيانات لا علاقة لنا بها على الإطلاق، ولكنها تهاجمنا كلما ولينا البصر؛ فهى تريد التأثير فينا، والتحكم فى مشاعرنا، وصياغة رغباتنا، وغزو وعينا، وسكنى خيالنا، بل وأن تعدل من سلوكنا حتى نتبنى مواقف مغايرة لما نشأنا عليه، واستقر فى موروثنا البصرى والمعرفى. لكن الحقيقة أن هذا الطوفان المعلوماتى، الذى تفرزه التكنولوجيا بشكل عبثى يمضى دون هدف؛ لأن عدم ترابط هذه المعلومات المتدفقة والبيانات المصطنعة، التى نتلقاها كل يوم يعوزها المنطق، والنظام، والترابط بشكل كلى، ولا يكسبنا هذا الغزو المعلوماتى سوى العزوف عن المعلومات نفسها. فمثلاً نحن نرمى فى سلة المهملات العادية والإلكترونية ما يصلنا من رسائل إعلانية، دون أن نكلف أنفسنا مجرد فتحها، ويكاد من يفتحها لا يتذكر منها شيئًا لأن عدم تناسقها وترابطها يجعلها عصية على البقاء فى الذاكرة؛ مما يجعل مصيرها سلة المهملات، وهو ما ينطبق على مراسلات ورسائل وإعلانات بريدية، تقدم لنا العالم فى صورة مهمشة وهيئة مشوشة».

وتنطبق هذه المتاهة التكنولوجية على ما تقدمه شاشة التليفزيون إلينا وعلى الهواء مباشرة: معركة هنا، وانقلابًا هناك، ومجاعة فى الجنوب، وفيضانًا فى الشمال، وزلزالاً يصيب الشرق، وحريقًا يدمر غابات الغرب وبعض مدنه، كلها أخبار وأنباء متناثرة لا تمثل رؤية متناسقة، يمكن أن تبقى فى الذاكرة؛ ذلك أن الحدث الثانى يمحو آثار الحدث الأول، وتطمس صور الحدث الثالث ما رآه المشاهد قبله، كما يغطى الحديث

المصور عن الحدث الرابع ما جاء فى السياق برمته. وهكذا يأخذ التلقى فى الذبول لدرجة اللامبالاة، فمثلاً كان فى الماضى حادث نووى كفيل بأن يدفعنا للتفكير فى جدوى البرامج النووية وخطورتها على مستقبل البشرية، ولكننا الآن نكتفى بمتابعة أخبار السحب السوداء الناجمة عن هذه الفوضى النووية، لحين وقوع حدث جديد. ومن هنا كان التوازى بين طوفان المعلومات وثقافة النسيان فى متاهة، لا نهاية لها ولا حدود.

ويكشف إيلول عن حقيقة مأسوية مترتبة على هذا الطوفان المتدفق من المعلومات السخية، وهى أنها لا توفر سوى حياة عمياء وحقائق صماء، دون جذور تثبت فى الوعى أو الذاكرة. ولكن الأخطر فى هذا الطوفان المعلوماتى، كما يأتى من «خدعة التكنولوجيا»، أنه يجعل منا مستهلكين بلا إرادة، وهذا القسر أو القهر أو الجبر لا يجدى معه إعادة إدانة المجتمع الاستهلاكى؛ لأن التليفزيون نجح فى توصيل جمهوره إلى درجة هى الغيبوبة نفسها، وهى درجة تحتاج إلى استراتيجية فكرية وثقافية وعقلية، تغير من نظرة الناس إلى أسلوب حياتهم، وليس مجرد إدانة مجتمعهم الاستهلاكى.

والحقيقة أن الإعلام فى حاجة إلى تغيير جذرى فى منطلقاته وآلياته وأهدافه؛ خاصة فى مجال التليفزيون الذى لا يقدم إعلامًا حقيقيًا، اعتمادًا على أن جهازه هو بمثابة الأمر الواقع الذى لا يمكن لأحد أن يتجاهله، إنه التليفزيون، ويحدث أن يثير حماسنا ولمدة أسابيع متواصلة حدث ما وأنباء منطقة بعينها، وتعرض علينا الصور ذاتها مرات ومرات، ونظل ننفعل بها إلى أن تختفى وتسدل عليها ستائر النسيان، لتحلَّ محلها صور أخرى وأخبار أخرى. لقد أصبح الأمر مجرد صور تمحو صورًا؛ حتى لا يصاب الناس بالملل، وتنتهى أهمية القضية حين يتوقف التليفزيون عن بث أخبارها؛ إذ إن التليفزيون لا يبث المعلومات، وإنما المعلومات هى التى تبث التليفزيون على حد قول چاك ايلول. ونحن تلاميذ نجباء له لأننا ناجحون فى دور المستهلك، لدرجة أن أطفالنا المتابعين للتليفزيون، لا يجدون فيه إلا البرامج «المسلية» المليئة بالعنف والإثارة بكل أشكالها المادية المباشرة والخفية الخبيثة، وينفرون منه إذا قاطعه فجأة إعلان من برنامج به مسحة أو شبهة تعليمية!!

ولعل أقوى ما فى كتاب چاك إيلول «خدعة التكنولوجيا» أن منهجه العلمى كان فى منتهى الاتساق والصرامة والبصيرة الثاقبة؛ بحيث دار الكتاب المرموق والضخم حول كل التفاصيل الدقيقة، والجوانب المعتمة لهذه الخدعة التى تشبه الوباء العالمى الذى أصاب العقل البشرى فى الصميم. ولم يكن إيلول منحازًا ضد التكنولوجيا؛ لخوفه من مخاطر التقدم، ولكن لثقته من أن عوامل التدهور والتحلل والانهيار كافية فى قلب العملية التكنولوجية، وأنه إذا لم يسارع المفكرون والخبراء والأخصائيون إلى التخلص منها بالعلم والتوعية واليقظة والتصدى لها، فإن طوفانها سيجرف الجميع فى طريقه إلى آفاق مجهولة ومخيفة لا يعلم مداها سوى اللـه. ولذلك فإن كتابه «خدعة التكنولوجيا» جرس إنذار للتنبيه ضد كل مخاطرها؛ حتى يخلى مسئوليته وإحساسه بالذنب كعالم ومفكر، بل وناقد سياسى من طراز رفيع. يقول:

«إن ما يحدث على المستوى العالمى يتمثل فى إننا حين نصبح مستهلكين للمعلومات، وهذا ما يحدث فى شتى المجالات، نعجز عن أن نصبح أصحاب القرار. لقد أصبح المستهلك دون أى سلطة للاختيار أو اتخاذ القرار. وهو محاط بأنهار من المعلومات، وتحت قدميه محيطات من البيانات، فى حين أن التكنولوجيا لا تتوقف عن البث الحى والمباشر لهذه المعلومات، التى تغرق المستهلك، حتى يجد أن قشة النجاة الوحيدة هى أن يستجيب لإحداها، وما إن يتبين خطأ الاختيار كما يحدث فى حالات كثيرة، ففى الحال تبرز أُمامه حاجة «تكنولوجية» و«عبثية» جديدة.

ولابد من الاعتراف بأن التكنولوجيا منحتنا الكثير، ولكنها أخذت منا المبادرة فى التفكير فى أولوياتنا وضروراتنا الملحة، وفقدنا معها الطمأنينة والأمان وراحة البال وربما القناعة. وإذا لم يكن لدينا أسلوب للتصدى لهذه السلبيات ومعالجة هذه الثغرات الآخذة فى الاتساع والعمق، فسوف ندخل التاريخ كمجرد ضحايا للتكنولوجيا الخادعة. ولكن إذا كان رفض التكنولوجيا، من منطلق أنها خدعة يجب أن نتصدى لها، فإن الخدعة الكبرى، هى أن نعتقد أننا باستهلاكها أصبحنا نملكها!

أما بالنسبة لاحتمالات المستقبل، لو استمر الوضع على ما هو عليه بالنسبة لمجريات الأمور التكنولوجية الراهنة، فقد تناولها بالدراسة والتحليل، بل والتنبؤ عالم ومفكر وناقد سياسى ألمانى، هو مانفريد شپتسر، المتخصص فى بحوث المخ والذى أصدر كتابًا فى عام 2012 بعنوان «الخرف الرقمى» أو «ديجيتال الزهايمر»، ووجهه للألمان من كل الأعمار، ولكنه قصد به خصيصًا الأسر الألمانية، التى تتساهل فى استخدام أطفالها المفرط لأجهزة الميديا الحديثة فى عصرنا الرقمى، مثل: التليفونات المحمولة و«الآى باد» و«اللاپ توپ»، وغيرها من الأجهزة المتصلة بشبكة الإنترنت.

ويحذر شپتسر، بصفته أستاذ الأمراض النفسية والعصبية فى جامعة أولم، هذه الأسر من المخاطرة بصحة أطفالها الذهنية والعقلية، بل واحتمال إصابتهم فى مرحلة متقدمة من العمر بأحد أعراض الخرف، الذى تم اكتشافه حديثًا فى كوريا الجنوبية ويطلق عليه «الخرف الرقمى» أو «ديجيتال الزهايمر»، وهو المصطلح الذى جعله عنوانًا لكتابه الجديد، الذى أشعل جدلاً فى ألمانيا حول الآثار السلبية لهذه التكنولوجيا الحديثة على الأطفال. ونظرًا لأن العولمة التكنولوجية والإعلامية جعلت الظروف التربوية والأسرية والمدرسية، التى يمر بها أطفال العالم متشابهة، فإن ما ينطبق على أطفال ألمانيا، يمكن أن ينطبق على غيرهم بطريقة أو بأخرى.

من هنا كانت أهمية كتاب شپتسر بالنسبة لمستقبل أطفال العالم فى ظل التكنولوجيا الحديثة. فقد بدأ أبحاثه عندما أدرك أن الأمر استغرق زمنًا طويلًا؛ حتى يكون لدى الأسر الألمانية وعى بمخاطر الجلوس أمام التليفزيون ساعات طويلة على النمو العقلى لأبنائهم؛ ولذلك فهو يأمل ألا يستغرق الأمر طويلًا هذه المرة قبل أن يتكون وعى مماثل بالنسبة لأجهزة الاتصال الحديثة بالإنترنت التى أصبحت جزءًا من حياة أبناء الجيل الحالى. وقد استقبل البعض فى ألمانيا تحذيرات شبتسر بقلق وفضول فى حين أثارت هذه التحذيرات استياء البعض الآخر؛ خاصة تحذيره من أن قضاء الأطفال صغار السن وقتًا طويلًا فى تصفح الإنترنت، مستخدمين تلك الأجهزة بشكل مكثف، إنما يؤدى إلى

إصابتهم بالغباء. ولم يؤسس العالم الألمانى نظريته على مجرد افتراضات أو احتمالات أو توقعات، وإنما على أبحاث عملية ودراسات وأدلة علمية مختلفة، مؤكدًا أن إدمان الانترنت وأجهزة الاتصال الحديثة يؤدى إلى تأخر نمو الأطفال العقلى، وحدوث نقض فى القدرات العقلية، لا يمكن تعويضه طيلة حياتهم بعد ذلك.

ويشخص شپتسر المشكلة التى يتزايد تعقيدها مع الأيام بقوله:

«إن أطفال اليوم يستخدمون فى البيت، مع الأسف، أكثر من وسيلة من وسائط الميديا الحديثة للاتصال بالشبكة الإلكترونية، وفى نهاية اليوم، يكون هذا الطفل قد اتصل بالإنترنت لمدة لا تقل عن ست ساعات تقريبًا. وهذه ظاهرة مرضية مؤسفة؛ لأن الأطفال يدفعون ثمنًا لها من قدرتهم على التركيز والتعلم. وقد استطاع العلماء الأمريكيون، من خلال تجارب عديدة أجروها على حالات متنوعة، أن يثبتوا أن هؤلاء الأطفال يجدون صعوبة فى التركيز، ومن السهل تشتيت انتباههم، بعد أن كان أقرانهم فى الأجيال السابقة يتمتعون بالتركيز فى القراءة والحديث والحوار وإبداء الرأى.

والمدرسة ليست أفضل حالًا من الأسرة، ففيها يتعلم الأطفال على سبورات إلكترونية، تتم الكتابة عليها عن بعد، بدلاً من الكتابة التقليدية بالطباشير أو بأقلام الحبر الملونة (الفلوماستر) على السبورة البيضاء، بالإضافة إلى تعودهم فى سن مبكرة الاعتماد على الكومبيوتر، والبحث فى الإنترنت بسهولة عن حلول للمسائل أو الواجبات المدرسية، دون بحث أو تفكير أو تنشيط العقل. وبذلك تنكمش قدرة الأطفال على الكتابة الحقيقية، وتنمية قدرات التعلم، وبالتالى يعجزون عن ممارسة أى نوع من الابتكار والإبداع؛ مما ينعكس على مستقبل الأجيال الجديدة وبالتالى على الوطن كله».

ويركز شپتسر على الاستشهاد بتخصصه فى علاج الأمراض العصبية والنفسية؛ لأن من الصعب أو حتى من المستحيل أن يدحض مكابر الحقائق والتجارب العلمية، فيقول فى كتابه إنه خلال سنوات الطفولة الأولى حتى خمس سنوات، يتطور 90% من مخ الطفل؛ مما يمهد الطريق لتنمية قدراته على القراءة والتحصيل الأكاديمى فيما بعد، وتبدأ

الخلايا العصبية فى إقامة اتصالات فيما بينها، وممرات عصبية تصبح أسلاكًا ودوائر تضع الأساس، الذى يبنى عليه الطفل قدراته وكل ما سيتعلمه فى مستقبل الأيام.

ويطلق العلماء على هذه القدرة مصطلح المرونة العصبية، وهى قدرة مخ الإنسان على التطور والتكيف والتغيير فى حياته اليومية، وأن يتعامل مع كل المتطلبات والآفاق الجديدة، وأن يستوعبها ليحقق ما لم يحققه من قبل، إذ كانت فى الماضى أحد أسباب تطور الجنس البشرى، لكن شپتسر يرى فيها الآن تحت وطأة الاكتساح التكنولوجى الجارف والعصر الرقمى المخيف، خطرًا كبيرًا يهدد مستقبل الأطفال، الذى هو مستقبل الحياة كلها. وهو اكتساح جارف لا يفرق بين الصغار والكبار، ولذلك يضرب شپتسر مثلًا على ذلك بما يحدث مع الكبار بالفعل، عندما يقول:

«أصبح غالبية الألمان يعتمدون على أجهزة الملاحة عبر الأقمار الصناعية، التى ترشدهم بسلاسة إلى مقاصدهم، دون الحاجة إلى خرائط ورقية أو أى عناء فى التفكير والتمحيص. وبالتدريج، فإن ذلك يؤدى بمرور الوقت إلى تضاؤل قدرة هؤلاء على تعرف الاتجاهات دون مساعدة من هذه الأجهزة. ولا يقتصر هذا السلوك على الكبار فحسب، وإنما يمتد ليشمل الأطفال سواء فى البيت أو فى المدرسة، فهم أيضًا يعيشون فى بيئة إلكترونية تشجع على التكاسل فى تشغيل العقل وتنشيطه، بل وتؤدى أيضًا إلى تشتت عقلى وقلة تركيز؛ مما يزيد من احتمالات تعرضهم لتدهور تدريجى لقدراتهم العقلية فى المستقبل. ولذلك يطالب مانفريد شپتسر بالعودة إلى وسائل التعليم التقليدية فى المدارس، ويناشد الأسر تنمية مهارات أبنائهم فى التفكير المنطقى والمستقل والمهارات اليدوية والعقلية، التى تفتح لهم باب الإبداع والابتكار، بالحد من استخدامهم الإنترنت، وتشجيعهم على ألعاب الذكاء والتسلية التقليدية الورقية، وزرع حب القراءة فيهم».

الفصل التاسع

نهـــاية التنميـــة

التنمية من القضايا الحضارية والإيكولوجية والسياسية والاقتصادية والسوسـيولوجية والحضـارية، التـى شـغلت اهتمامـات مفكـرين وعلـماء ونقـاد سياسـيين واقتصـاديين واجتماعيين، فى أنحاء كثيرة من العالم، منذ بداية النصف الثانى من القـرن العشريـن حتـى الآن. وكان فى مقدمتهم ڤـولـڤـجانج ساكس، أحد رواد حركة الـخضر الألمانيـة والإيطاليـة، وركز على كيفية تغير الإيكولوجيـا «علـم دراسـة أثـر البيئـة عـلى الكائنـات» مـن معرفـة المعارضة إلى معرفة الهيمنة. وعمل رئيسًا لتحرير مجلة «التنميـة»، وأسـتاذًا زائـرًا للعلـوم والتكنولوجيا والمجتمع فى جامعة ولاية بن بالولايات المتحدة، وأشرف على تحرير «قاموس التنمية: دليل المعرفة باعتبارها قوة»، وهو القاموس الذى شارك فى كتابة فصـوله عشرون، من أكبر وأشهر نقاد التنمية والبيئة والسياسة فى العالم المعاصر.

من ألمانيا ڤـولـڤـجانج ساكس، وماريان جرونماير، وباربرا دودن، وأوتـو أولـريتش، ومن أمريكا هارى كليفر، ودوجلاس لوميس، وإيـڤـان ايلتش (نمسـوى المولـد، أمـريكى الجنسـية)، وأرتـورو إسـكوبار (كولـومبى المولـد، أمـريكى الجنسـية)، ومـن المكسـيك جوستاڤـو استيـڤـا، وخوسيه ماريا سـبرت، ومـن فرنسـا سـيرچ لاتـوش، ومـن سـويسرا جيرالد پـيرتود، وچـان روپـير، ومن الهنـد ڤـاندانا شيــڤــا، وكلـود ألفـاريس، وآسـيش ناندى، ومن إيران مجيد راهنيما. وقد غطت كتاباتهم وأبحـاثهم كـل القضـايا المتصـلة بالتنمية والمتفرعة منها، مثل: البيئة، والسوق، والتخطيط، والسكان، والفقـر، والإنتـاج، والتقـدم، والمـوارد، والعلـم، والاشـتراكية، والدولـة، والتكنولوجيـا، والمسـاواة، وتقـديم المساعدة، وتلبية الحاجات، والعولمـة، والمشـاركة. وللأسـف، لا يوجـد عـلى هـذه القائمـة مصرى واحد أو عربى واحد؛ كى يدلى بدلوه فى هذه القضايا المصيرية، التى تشـكل محيطًـا

متلاطم الأمواج، بالنسبة للمنطقة العربية من المحيط إلى الخليج؛ مما يدل على مدى الغيبوبة التى سقط العرب فى هاويتها.

فى مقدمة هذا القاموس الموسوعى، يواجه ڤولڤجانج ساكس القارئ بالمحور التاريخى والإيكولوجى والحضارى، الذى تدور حوله فصول هذا القاموس، فيطلق مصطلح «عصر التنمية» على النصف الثانى من القرن العشرين حتى الآن، ولكنه يدق جرس الإنذار، فيقول:

«هذه الحقبة تقترب من نهايتها، وقد حان الوقت لكتابة نعيها؛ فقد كانت التنمية مثل الفنار المرتفع الذى يرشد البحارة إلى الشاطئ؛ إذ كانت الفكرة التى توجه الدول الناشئة فى رحلتها خلال تاريخ ما بعد الحرب العالمية الثانية. وسواء أكانت دول الجنوب ديمقراطيات أم ديكتاتوريات، فقد أعلنت التنمية هدفا استراتيجيًا لها، بعد أن استطاعت التخلص من عصر الاستعمار أو الإمبريالية. حتى الآن، مازالت عيون الحكومات والمواطنين على حد سواء مثبتة على الضوء الوامض الذى ظل بالمسافة البعيدة نفسها، التى كان عليها منذ البداية؛ إذ ظل الأمل معقودًا على أن كل تضحية وكل جهد له ما يبرره للوصول إلى الهدف، لكن حتى الأمل نفسه بدا أكثر خفوتًا وتراجعًا فى طريقه إلى المرحلة التى ستعم فيها الظلمة.

أقيم فنار التنمية بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة؛ فعقب انهيار القوى الاستعمارية الأوروبية، وجدت الولايات المتحدة أن أمامها فرصة لإعطاء أبعاد عالمية للمهمة، التى اعتقدت أنها ورثتها عن آبائها المؤسسين لها؛ وهى أن تكون «المنارة الشامخة على التل» لتضئ للعالم أجمع، وقد طرحت فكرة التنمية مع نداء إلى كل دولة كى تتبع خطواتها. ومنذ ذلك الحين، تمت صياغة العلاقة بين الشمال والجنوب على النحو التالى: أصبحت «التنمية» الإطار المرجعى الأساسى لخليط يجمع بين الكرم والرشوة والقمع ويميز السياسة المتبعة تجاه الجنوب. وطوال نصف القرن تقريبًا، آمن الجميع بأن العلاقات الإنسانية الطيبة لا يمكن أن تتبلور أو تترسخ فى العالم المعاصر، إلا فى انتشار قيم التنمية».

ويواصل ساكس وصفه التفصيلى لرمز الفنار، الذى احتفى به الآباء المؤسسون عند إنشاء الولايات المتحدة الأمريكية؛ ليؤكد أن الرمز فقد دلالته ومعناه، عندما عجزت عن تحقيق الحلم القديم الذى ادعت أنها حملته على عاتقها؛ من أجل البشرية جمعاء، حتى لا تضل طريقها نحو التنمية والتقدم؛ فهو يصف الشروخ التى اعتورت الفنار وجعلته يتداعى، بحيث بدت فكرة التنمية كأطلال تنعى من أقامها على الأرض الفكرية. وكان الوهم وخيبة الأمل، وحالات الفشل والجرائم، هى من يرافق التنمية باستمرار.

وقد تجلت معالم الفشل الفاضح فى الأحلام، التى كانت الدول الصغيرة أو الفقيرة تسعى إلى تحقيقها بمساعدة الدول الكبيرة أو الغنية، والتى تحولت إلى كوابيس تطاردها ليلًا ونهارًا، فقد ثبت فشل التنمية فى أى مجال حاولت أن تثبت وجودها فيه، هذا بالإضافة إلى أن الظروف، التى كانت تدفع بالفكرة إلى البروز اختفت، لدرجة يمكن القول فيها بأن التنمية أصبحت أمرًا عفا عليه الزمن. ورغم المعانى والدلالات والآفاق والآمال التى تنطوى على مصطلح «التنمية»، فقد أثبتت الأيام والتجارب الفاشلة أنه خاو منها تمامًا، فالتنمية لم تعد تعنى النمو والتقدم، والازدهار والتطور، بل على النقيض من ذلك؛ إذ إن التنمية أصبحت شيئًا لا وجود له، وإن كان بعض المتفائلين حريصين على التعلق بخيوط واهية من الأوهام، رغم أن الحقائق على أرض الواقع تؤكد أن «التنمية» مصطلح بلا مضمون.

ونظرًا لأن الولايات المتحدة الأمريكية لا تحب أن تبدو فاشلة أبدًا فى توجه تاريخى أعلنته على العالم أجمع، فإنها لاتزال تحرص على أطلال مشروعها، الذى تدعى بأنه يسيطر على المشهد العالمى، كعلامة طريق لا يمكن تجاهلها. ومع أن الشكوك تتزايد ومعها الشعور بعدم الارتياح، فما زال حديث التنمية يسود ليس الإعلانات الرسمية فحسب، بل لغة الحركات الشعبية أيضًا.

ويرى ساكس أنه قد حان الوقت لتفكيك هذا البناء الذهنى المضلل، ومن هنا كان حماسه الموضوعى، المتدفق لكل النقاد السياسيين، الذين يعملون بمنتهى الجدية والإصرار

على تعرية هذه الفكرة البائدة، التى أصبحت أكذوبة كبرى فى هـذا الـعصر؛ حتـى يمكـن إفساح العقول لاستيعاب الدروس المستفادة والاكتشافات الجديدة.

وبمرور السنين، تراكمت أكوام من التقارير، التى تبين أن التنمية لا تفلح؛ كما أثبتـت دراسات النقاد السياسيين أن التنمية غير عادلة، ولذلك فهـم لا يتعـاملون معهـا كأسـلوب للأداء أو كصراع طبقى، وإنما مع التنمية كقالـب عقـلى معـين، أو توجـه يسـعى لتشـكيل الواقع طبقًا لأهداف القوى الكبرى، أو أسـطورة تسـعد بهـا المجتمعـات، أو خيـال يطلـق العواطـف. ولكـن المحصـلة النهائيـة التـى بلغهـا هـؤلاء النقـاد أن التصـورات والأسـاطير والخيالات والعواطـف، تقـوم وتنطلـق، ثـم تنهـار وتـتلاشى بمعـزل عـن النتـائج الواقعيـة التجريبية، والفروض العقلية المنطقية.

وهذا الفصل الذى يرصد نهايـة التنميـة، يوظـف النقـد السـياسى فى تحليلـه لمبـادئ التنمية، وتاريخها، ونتائجها، لتعرية تحيزهـا الإدراكى، وعـدم أهليتهـا التاريخيـة، وعمقهـا الخيالى، وغير ذلك من الثغرات والسلبيات، التـى قضـت عليهـا فى النهايـة. ولـذلك تنـادى كوكبة النقاد السياسيين، الذين جعل سـاكس مـنهم فريقًـا متنـاغمًا، بـالتخلى عـن الإيمـان بالتنمية، التى يجب أن توضع تحت عدسة المجهر النقدى الكفيل بإظهارها على حقيقتها: مجرد وهم أو أكذوبة، يستحيل أن تتصدى لتحديات القرن الحادى والعشرين.

ويقترح ساكس مصطلح «عصر التنمية» اسمًا للفترة التاريخية، التى بدأت على وجـه التحديد فى 20 يناير من عام 1949، عندما أعلـن الـرئيس هـارى ترومـان للمـرة الأولى فى خطاب تنصيبه أن نصـف الكـرة الجنـوبى «منـاطق متخلفـة»، وكأنـه كـان يمهـد للهيمنـة الأمريكية على مقدرات العـالم فى أعقـاب الحـرب العالميـة الثانيـة، فقـد انـتشر المصـطلح الجديد أو الوصمة التى التصقت بهذه المناطق، ووفر نتيجة لذلك قاعدة معرفية لكل من النزعة التدخلية المتعجرفة من الشمال، والإشفاق المحـزن عـلى الـنفس فى الجنـوب. لكـن عصر التنمية الذى حدده ساكس تاريخيًّا، أوضح فى الوقت نفسه أنه كان يحمل فى طياتـه بذور فنائه؛ لأن التاريخ جعل من مقدماته أو آلياته التى لم تزد عن أربـع، معطيـات عفـا عليها الزمن.

تمثلت المقدمة الأولى فى اعتزاز ترومان ببلده، القابع على قمة سلم التطور الاجتماعى. لكن هذه المقدمة لم تصمد لحقائق علم الإيكولوجيا، الذى يدرس أثر البيئة على الكائنات، وهو الأثر الذى يساوى فى تفاعلاته بين الدول، إلى حد ملحوظ، مهما كانت الفوارق النوعية والكمية والكيفية فيما بينها. فالولايات المتحدة لاتزال تشعر بأنها تسبق غيرها من الدول، ولكن من الواضح الآن أن السباق أصبح يتجه إلى هوة عميقة. ومنذ أكثر من قرن، حملت التكنولوجيا أمل تخليص حياة الإنسان من العرق والكدح والدموع، أما الآن، وخاصة فى البلدان الغنية، فإن السر الذى يكتمه خبراء التنمية، والمتحمسون لها، أن هذا الأمل ليس سوى شطحة من شطحات الخيال.

ويتطرق ساكس إلى الكوارث الإيكولوجية، التى كانت من التداعيات لهذه المقدمة أيضًا، والتى تتمثل فى بقاء ثمار الثورة الصناعية دون توزيع؛ إذ يستهلك العالم فى سنة واحدة ما احتاجت من الأرض إلى مليون سنة كى تختزنه، بل إن قدرًا ضخمًا من المواد المستخدمة فى الإنتاج العالمى مستخرجة من باطن الأرض. وتحول الإنسان، سواء فى الدول المتقدمة أو المتخلفة، إلى عامل مدمر للبيئة، التى أصبحت تحت رحمة زخات مستمرة من المواد الضارة الساقطة على البشر، أو الصاعدة إلى الغلاف الجوى. وإذا اتبعت كل الدول النموذج الصناعى الأمريكى، فسوف تكون هناك حاجة إلى خمسة أو ستة كواكب؛ لتحويلها إلى مناجم ومقالب نفايات. وهذا يعنى أن المجتمعات «المتقدمة» ليست نموذجًا، بل ينظر إليها النقاد السياسيون على أنها انحراف عن مسار التاريخ، ومضادة للأصول الإيكولوجية. لقد انكسر سهم التقدم، وفقد المستقبل مساره، وأصبح ما ينطوى عليه من تهديدات وإحباطات، يفوق كل احتمالات الأمل والبشرى، ولم يعد فى إمكان الإنسان أن يؤمن بالتنمية، بعد أن ضاع إحساسه بالاتجاهات.

أما المقدمة الثانية، فقد تمثلت فى طرح ترومان فكرة التنمية؛ لتوفير رؤية مطمئنة لنظام عالمى، تحتل فيه الولايات المتحدة بالطبع المرتبة الأولى. ولكى يتصدى للنفوذ المتزايد للاتحاد السوفييتى بصفته الدولة الأولى التى تفوقت فى الصناعة خارج الكتلة

الغربية الرأسمالية، خرج على العالم برؤية تضمن ولاء الدول، التى تحررت من الاستعمار؛ لتمنح قوة دفع متجددة لتصدى الولايات المتحدة لأطماع الشيوعية. وعلى مدى ما يقرب من نصف قرن، كانت التنمية سلاح التنافس بين الأنظمة السياسية، حتى سقط الاتحاد السوفييتى، وانتهت المواجهة بين الشرق والغرب، وفقد مشروع ترومان للتنمية العالمية قوة دفعه الأيديولوجية، وصار العالم متعدد المراكز، ولم يعد رهن قطبين كبيرين. وبرزت بصفة خاصة فئة بلاد «العالم الثالث»، التى ابتكرها الفرنسيون فى بداية منتصف القرن العشرين كمنطقة محاصرة بين القوتين العظميين، اعتادت الاستفادة من أى منهما بالانضمام إلى إحداهما. لكن بسقوط القطب السوفييتى، لم يعد أمام دول العالم الثالث أو ما تلتها فى الترتيب، سوى مزبلة التاريخ؛ لكى تعيش فيها أيام ضياعها على حد قول ڤولڤجانج ساكس، الذى يواصل تحليله ونقده للتنمية بقوله:

«ومع ذلك، فإن الدعوات الجديدة، وإن كانت متأخرة، إلى التنمية ازدادت، ولكن من منطلق مختلف أحال تقسيم العالم إلى شرق وغرب.. إلى تقسيم بين أغنياء وفقراء، مما غير المشروع برمته إلى منظور جديد تمامًا، جعل المنع يحل محل التقدم باعتباره هدف التنمية، وإعادة توزيع المخاطر محل إعادة توزيع الثروة على الأجندة الدولية، التى أصبحت رهن إشارة الولايات المتحدة، بعد أن خلا المجال العالمى أمامها. ولم يعد أنصار التنمية فى أمريكا والكتلة الغربية الرأسمالية يبالون بالفردوس الصناعى، الذى طالما تغنوا به فى وعودهم المتكررة بتحقيقه، وإنما اندفعوا للتصدى لسيل المهاجرين، ولاحتواء الحروب الإقليمية، ولتقليل العجز التجارى، ولاحتواء الكوارث البيئية فى محاولات مستميتة لتحديد جوانب النقص وسد الثغرات.. أما وعد ترومان بالتنمية، فقد ذهب أدراج الرياح».

أما المقدمة الثالثة فقد أثبتت أن مشروع ترومان كان خطأ فاحشًا أو قنبلة موقوتة جاهزة للانفجار، وتدمير وعده الكاذب بالتنمية والتقدم، والحرص على أن تلحق الدول الفقيرة بالغنية. ففى عام 1960 كانت بلدان الشمال أغنى **20** مرة من بلدان الجنوب، فى

حين صارت أغنى منها **46** مرة فى عام 1980. ومن الطبيعى فى مثل هذا السباق أن تتحرك البلدان الغنية على نحو أسرع من سائر البلدان.

وقد فشلت التنمية فى تحويل الإنسان التقليدى إلى إنسان حديث، وتم سحق الأساليب القديمة، فى حين ظلت الأساليب الجديدة غير قابلة للتطبيق. وكان هذا هو المأزق المأسوى للتنمية؛ فالفلاح الذى يعتمد على شراء البذور لا يجد المال الذى يشتريها به، والأم لا تستفيد من رعاية النساء الآخريات فى المجتمع، ولا من مساعدة المستشفى لانتهاء زمن الاشتراكية، والموظف الذى بدأ حياته العملية فى المدينة، أصبح عاطلًا عن العمل نتيجة لإجراءات خفض النفقات. إنهم جميعًا مثل اللاجئين المرفوضين بلا ملاذ لهم يؤون إليه؛ فهم مغتربون فى بلدهم بعد أن أصبح القطاع الرأسمالى «المتقدم» يتحاشاهم، فى حين أنهم انفصلوا عن الأساليب القديمة.

أما المقدمة الرابعة والأخيرة طبقًا لتقسيم ساكس، فإنها تؤكد أن التنمية لم تكن مشروعًا أسىء تصوره منذ البداية، والواقع أن فشل التنمية لم تكن مشروعًا أسىء تصوره منذ البداية. والواقع أن فشل التنمية لم يكن هو ما يخشى منه، بل نجاحها. وكثيرًا ما تساءل بعض النقاد السياسيين عن الصورة، التى كان يمكن أن يبدو عليها العالم، إذا تحققت التنمية بشكل شامل؟ لا أحد يعرف، ولكن الأمر المؤكد هو أنه كان سيصبح نمطيًا لدرجة الملل، الذى يمكن أن يؤدى إلى الفشل، بحكم أنه لا يمكن فصل التنمية عن فكرة أن شعوب الأرض كلها تتحرك على مسار واحد، نحو حالة من التطور والنضج. وكانت النتيجة فقدانًا ضخمًا للتنوع.

وكانت السوق والدولة والعلم بمثابة قوى التعميم والتنميط الكبرى، إذا نجحت الدولة المتخلفة فى اللحاق بالدول المتقدمة، التى تدعى دائمًا أن هذه هى مهمتها التاريخية تحت أعلام التنمية وشعاراتها. وكما هو الحال فى كل الثقافات الأحادية، فقد قضت على الاختلافات التى لا حصر لها، والتى تعد جزءًا لا يتجزأ من الطبيعة البشرية، وحولت العالم إلى مكان كئيب محروم من المغامرة والدهشة. واختفى «الآخر» مع التنمية.

بالإضافة إلى ذلك، فقد أدى انتشار الثقافة الأحادية النمطية إلى تآكل البدائل الممكنة للمجتمع الصناعى، الذى يسعى لتحقيق التنمية، وأعاق بشكل خطير قدرة البشرية على مواجهة المستقبل، الذى لابد أن يكون مختلفًا اختلافًا كبيرًا بحلول خلاقة. وكانت النتيجة أن النصف الثانى من القرن العشرين أثر بالسلب على إمكانيات وطاقات الارتقاء الثقافى إلى حد كبير، وفى نهايته اختفت الظروف التاريخية، التى أدت إلى بروز منظور التنمية بشكل كبير.

وإذا لم يكن للتنمية مضمون، فهى على الأقل لها وظيفة؛ ذلك أنها تسمح بتقديس أى تدخل باسم الهدف الأسمى. ولذلك فإنه حتى الأعداء يشعرون بأنهم متحدون تحت الراية نفسها، ومصطلح «التنمية» يستطيع أن يكون أرضية مشتركة، وهى تلك الأرضية التى يخوض عليها اليمين واليسار والنخبة والطبقات الشعبية معاركهم. ويتكون خطاب التنمية من شبكة مفاهيم أساسية، ومن المستحيل التحدث عن التنمية دون ذكر مفاهيم، مثل: الفقر أو الإنتاج أو فكرة الدولة أو المساواة؛ فقد برزت تلك المفاهيم مع تبلور التاريخ الغربى الحديث، ثم فرضت على سائر العالم. ويبلور كل منها مجموعة من الفروض الضمنية، التى ترسخ المنظور الغربى العام، وبذلك نشرت التنمية تلك الفروض على نطاق واسع جعل الناس فى كل مكان مبهورين بالتصور الغربى للواقع. ولا شك أن المعرفة تكتسب القوة بتوجيه انتباه الناس؛ لأنها تشكل واقعًا معينًا وتبرزه، فى حين أنها تتجاهل أساليب أو آليات أخرى؛ للارتباط بالعالم المحيط بنا.

وهناك عالم اقتصاد ومفكر مكسيكى يعد توأمًا لفكر ڤولڤجانج ساكس فى تغطيته لكل الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية للتنمية، وكشفه لكل السلبيات والثغرات التى تعتورها. إنه جوستاڤو إستيڤا المفكر المكسيكى، الذى نشر كتبًا عديدة فى الاقتصاد؛ بصفته العمود الفقرى لأية تنمية، يمكن الأخذ بها. وهو يعتبر من رواد شبكات المبادرات الشعبية فى المكسيك، وينادى بأنه يفترض فى الاقتصاد أن يكون وسيلة، تعمل على رقى الإنسان وتقدمه، وليس غاية تضعه تحت رحمتها. وهذا

التوجه أطلق عليه مصطلح «تهميش الاقتصاد» إذ إنه خادم وليس سيدًا؛ فالسيادة التى تمتع بها الاقتصاد على مدى النصف الثانى من القرن العشرين، كانت السبب الرئيسى الذى أحال التنمية إلى كابوس، جثم على كاهل الدول المتخلفة المعروفة بالنامية.

يقول إستيفا:

«عندما يقول الناس فى الوقت الحالى «تنمية»، فإن معظمهم يقول عكس ما يريد توصيله، ويختلط الأمر على الكل؛ ذلك أنهم عند استخدام هذه الكلمة حمالة الأوجه، والمراوغة، والمتميعة، والمقضى عليها بالاندثار، على نحو غير نقدى، فإنهم يحولون عذابها إلى حالة مزمنة. ومن جثة التنمية التى لم تُدفن بعد، بدأ كل نوع من الآفات فى الانتشار. وقد حان الوقت لكشف النقاب عن سر التنمية ورؤيتها بكل جدبها المفاهيمى».

هنا يركز إستيفا على خطورة غياب النقد السياسى، الذى ساهم بقسط وافر فى دخول التنمية فى متاهات عجزت عن الخروج منها؛ إذ يفترض فى علم النقد السياسى أن يكون الضوء الهادى، الذى يوضح معالم الطريق، نحو تحقيق الأهداف المنشودة. وقد وجدت الولايات المتحدة ضالتها فى التنمية ليس لمساعدة الدول الصغيرة والفقيرة، ولكن لإدخالها فى هذه المتاهات التى رسمتها خصيصًا لها، حتى يخلو لها الجو؛ لكى تمتص كل قطرة دم فى عروق هذه الدول البائسة، وتظل تدور فى الفلك الأمريكى فى ضياع بلا حدود؛ خاصة وأن الولايات المتحدة فى نهاية الحرب العالمية الثانية كانت آلة منتجة رهيبة لا تتوقف، وغير مسبوقة فى التاريخ، واعترف العالم أجمع بأنها محوره الأوحد؛ إذ أصبحت هى السيد بلا منازع. كان هذا على المستوى الاقتصادى، أما على المستوى السياسى العالمى، فيكفى أن ميثاق الأمم المتحدة كان صدى لدستور الولايات المتحدة.

فى غياب النقد السياسى وآلياته التحليلية والتفسيرية والكشفية، أراد الأمريكان شيئًا آخر. كانوا بحاجة إلى جعل موقعهم الجديد فى العالم واضحًا كالشمس، وترسيخ تلك الهيمنة وجعلها دائمة. وفى سبيل تحقيق هذين الهدفين، خططوا لحملة سياسية على المستوى الكونى، تحمل خاتمهم بكل وضوح، بل إنهم تصوروا الشعار المناسب لإعلان

حملتهم، واختاروا بدقة المناسبة لطرح الحملة والشعارمعًا فى 20 يناير 1949، وهو اليوم الذى تولى فيه الرئيس ترومان السلطة، وفيه بدأ عصر جديد بالنسبة للعالم، وهو عصر التنمية.

قال ترومان:

«لابد لنا من بدء برنامج جديد جرىء للاستفادة، مما هو متاح من تقدمنا العلمى وتقدمنا الصناعى؛ لتحسين المناطق المتخلفة ونموها. ليس للإمبريالية القديمة التى تتمثل فى الاستغلال من أجل الربح الخارجى، مكان فى خططنا، وما نتصوره هو برنامج تنمية، قائم على مفاهيم التعامل المنصف الديمقراطى».

وكان جوستاڤو إستيڤا كناقد سياسى بالمرصاد؛ لتفكيك كل مقولات ترومان وتوجهات الولايات المتحدة فى أعقاب الحرب العالمية الثانية، فأوضح أن ترومان غيَّر باستعماله كلمة «التخلف»، لأول مرة فى هذا السياق، مدلول التنمية التى تحولت إلى تعبير أو مصطلح لتجميل الواقع الجديد، الذى يعنى فى حقيقته «عصر الهيمنة الأمريكية». ويعلق إستيڤا على هذا الخداع أو الدهاء الأمريكى، فى محاولة نقدية حاسمة لتمزيق الأقنعة، التى تخفى حقيقة أهدافها، والتى لاقت قبولًا من معظم الأطراف المعنية، التى رحبت بالتنمية كتوجه إنسانى، يرتقى بحال الفئات أو الطبقات أو القطاعات، التى فاتها قطار الحياة الكريمة؛ فيقول:

«لم يحدث من قبل أن كان هناك قبول على مستوى العالم كله لكلمة «تنمية»، منذ إعلان صياغتها السياسية، مثلما حدث لهذه الكلمة، التى تولد عنها تصور أو مفهوم جديد للذات وللآخر. ونجح الأمريكان فى اغتصاب مائتى عام من البناء الاجتماعى للمعنى التاريخى السياسى، لمصطلح التنمية ومسخها؛ فقد حدث فيما بين الفترتين اللتين شهدتا إنجازات عالمين رائدين فى مجال الارتقاء والتطور: الألمانى فريدريك وولف (1750- 1824) والإنجليزى تشارلز داروين (1809-1882) أن ارتقى التطور من

مفهوم التحول، الذى يتحرك صوب شكل الوجود المناسب إلى مفهوم التحول، الذى يتحرك صوب أكثر اكتمالاً من أى وقت سبق.

وخلال تلك الفترة الممتدة من منتصف القرن الثامن عشر حتى نهاية التاسع عشر، كان العلماء قد شرعوا فى استخدام الارتقاء والتطور؛ باعتبارهما مصطلحين، يمكن أن يحل أحدهما محل الآخر. ومع ظهور كارل ماركس (1818-1883)، مؤسس النظرية الشيوعية، التى شقت طريقها بقوة بين النظريات السياسية الأخرى وفى مقدمتها الرأسمالية. وجدت الرأسمالية الأمريكية فرصتها الذهبية مع تولى ترومان الرئاسة؛ لكى تشعل حماس الأمريكان، ليخوضوا صراعًا ضد الشيوعية؛ بهدف خدمة مخطط الهيمنة الأمريكية، فى اختراق العقل الشعبى والفكرى، طوال ما تبقى من القرن العشرين».

بدأ التخلف إذًا فى 20 يناير عام 1949، وفى ذلك اليوم أصبح مليارا شخص متخلفين طبقًا للتحديد الصارم الذى يورده إستيفا فى دراسته. واعتبارًا من ذلك اليوم، لم يعد هؤلاء ما كانوا عليه فى شتى أرجاء المعمورة، رغم كل ما هم عليه من تنوع. رأوا أنفسهم ممسوخين فى مرآة مقلوبة تعكس واقع الآخرين، مرآة تقلل من شأنهم وتضعهم فى آخر الصف؛ فهى التى تحدد هويتهم، رغم أنها هوية الأغلبية المتنوعة والمتغايرة؛ أى إنها أصبحت تحت رحمة الأقلية المهيمنة، التى لا ترى إلا ذاتها.

وقد سجل التاريخ أن ترومان لم يكن أول من استخدم كلمة «تنمية»، وإن كانت مترادفاتها قد اختلفت من عصر لآخر. وربما كان ويلفريد بنسون، العضو السابق فى أمانة منظمة العمل الدولية، هو الذى صكها عند إشارته إلى «المناطق المتخلفة»، حين كان يكتب عن الأساس الاقتصادى للسلام فى عام 1942، غير أن التعبير لم يكن له صدى لدى العامة أو الخبراء. ولكن انتشرت الآراء والأحاديث والدراسات بين العلماء والخبراء، كما سمى «بالمناطق المتخلفة اقتصاديًّا»، و«الفجوة بين الدول الغنية والدول الفقيرة»، وغير ذلك من المصطلحات، التى انتشرت فى الكتب العلمية والمستندات السياسية، وفى مقدمتها وثائق الأمم المتحدة، وظل استخدامها صحفيًّا ودارجًا إلى أن قدم

ترومان «التنمية» كشعار لسياسته، وأصبح بعد ذلك فى مقدمة الشعارات السياسية، التى انتشرت فى النصف الثانى من القرن العشرين كانتشار النار فى الهشيم.

وقد أصبحت التنمية تحتل فى السياسة العالمية مركزًا محوريًّا على قدر كبير من القوة، ولا يوجد شىء فى الفكر السياسى المعاصر يمكن مقارنته بها، باعتبارها قوة موجهة للفكر والسلوك، على الرغم من المناهج التحليلية والتفكيكية، التى يستخدمها علم النقد السياسى الحديث، والتى أثبتت أن عددًا قليلًا جدًا من الكلمات والتوصيفات، يمكن أن يوضح ما فى مصطلح التنمية من ضعف وهشاشة، وعجز عن إعطاء مغزى، ودلالة للفكر والسلوك. فهى إلى حد كبير مجرد كرة بين قدمى أى لاعب ماهر ومحترف يمكنه أن يقذف بها فى شباك أى هدف، مهما كانت إمكانات حارس المرمى؛ ذلك أن قدرات اللاعبين الدوليين الكبار تمكنهم من التصويب المتقن والدقيق والقوى، عندما يكون اللاعبون الصغار فى أشد الحاجة لإحسانات التنمية.

وظلت كرة التنمية تتقاذفها الفرق الدولية دون رحمة، حتى انعقاد مؤتمر اليونسكو عام 1974، الذى أعلن فى أهم قرار له «أن الغرض من التنمية ينبغى ألا يكون تنمية الأشياء، بل تنمية الإنسان»، وأضاف الإعلان أن أية عملية نمو لا تؤدى إلى تلبية الاحتياجات الإنسانية الأساسية، أو حتى تعرف تلبيتها، فيما هو أسوأ من ذلك، ليست سوى صورة مشوهة لفكرة التنمية.

وركز الإعلان أيضًا على الحاجة إلى التنوع، وإلى سلوك طرق مختلفة عديدة إلى التنمية، مع الحرص أيضًا على أهمية الاعتماد على النفس، واستيعاب المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الأساسية. ولاقى هذا التوجه ترحيبًا من النقاد السياسيين المعنيين بالاحتياجات الإنسانية، فجرى توسيع وتعميق بعض هذه الأفكار فى مقترحات، قدمتها مؤسسة داج همرشولد فى عام 1975 ، تحت عنوان «تنمية أخرى»، وضعت ما يشبه البدهية، التى يمكن أن تكون منهاجًا عمليًّا، والتى تؤكد أن نمو الإنسان لابد أن يؤدى إلى نمو المكان والزمان. وكان للخبراء والنقاد السياسيين الإنسانيين فضل المناداة بأن

الإنسان، يجب أن يكون صاحب الأثر الأكبر فى عملية التنمية. كما أن منظمة اليونسكو أصرت على أن تكون هذه التنمية، تنمية متكاملة؛ أى عملية متعددة العلاقات، تشمل كل جوانب حياة أية جماعة، وكل علاقاتها مع العالم الخارجى، وكل جوانب وعيها به.

وفى عام 1975، طالبت الجلسة الخاصة السابعة للجمعية العامة للأمم المتحدة بمعالجة أكثر فاعلية، من تلك الخاصة باستراتيجية التنمية الدولية، التى كانت قد تبنتها فى عام 1970؛ من أجل تحقيق الأهداف الاجتماعية للتنمية. وفى يونيو عام 1976، قدم مؤتمر التشغيل وتوزيع الدخل والتقدم الاجتماعى، الذى نظمته منظمة العمل الدولية، حلاً لهذه الإشكالية، ويتمثل فى معالجة الاحتياجات الأساسية التى تهدف إلى تحقيق حد أدنى معين من مستوى المعيشة، قبل نهاية القرن العشرين.

واعترفت إحدى الوثائق المؤدية للمعالجة صراحة بأن التنمية لن تقضى على الجوع والبؤس، بل إنها على العكس من ذلك سوف تجعل بكل تأكيد مستويات «الفقر المطلق» عند خُمس، وربما خمسى، السكان أشد سوءًا. واقترحت المعالجة فكرة التعامل مباشرة مع مهمة تلبية تلك الاحتياجات بدلاً من توقع تلبيتها نتيجة لعملية التنمية، وشاع ذلك الاقتراح طوال عامين أو ثلاثة أعوام. ووجد البنك الدولى أنه على قدر كبير من الجاذبية؛ إذ بدا تكملة طبيعية لتجاربه الخاصة بما أسماه «الجماعات المستهدفة»، التى بدأت فى عام 1973، عندما كان تركيز استراتيجية التنمية على فقراء الريف وصغار المزارعين. وكانت تتمتع بأنها «قابلة للتطبيق العالمى»، وإن كانت فى الوقت نفسه نسبية ومحدودة؛ بحيث لا تكفى إلا بلدًا بعينه. وفى عام 1976 ، حددت تلبية الاحتياجات الأساسية لسكان كل بلد النسبة الأولى والأساسية من برنامج عمل المؤتمر العالمى الثلاثى للتشغيل، وتوزيع الدخل، والتقدم الاجتماعى، والتقسيم الدولى للعمل.

فى تلك الأثناء، برز مفهوم «التنمية المحلية»، الذى روَّج له خبراء اليونسكو، ولاقى قبولاً فاق كل ما عداه لبعض الوقت. وتحمس له السياسيون، من منطلق أنه مفهوم غير تقليدى؛ إذ كان يتناقض بشكل واضح مع الأفكار التقليدية السائدة. وبما أن فرضية

التنمية المحلية كانت نتيجة للنقد المتحمس لفرضية التنمية، التى عرفت بمصطلح «التنمية على مراحل»، فقد رفضت ضرورة أو إمكانة المحاكاة الآلية للمجتمعات الصناعية، واقترحت بدلاً من ذلك مراعاة خصوصية كل دولة على حدة. ولكن ثبت أن التنمية مفهوم مراوغ وغامض، سواء على مستوى التنظير أو التطبيق، لدرجة أن كل التحليلات والتفسيرات دخلت فى طريق مسدود، زاخر بتناقضات فى المصطلحات الاجتماعية والثقافية. فإذا كان الدافع محليًا بالفعل؛ أى إذا كانت المبادرات والآليات صادرة فى الواقع عن الثقافات المتنوعة وأنظمتها وقيمها المختلفة، فليس هناك ما يحتم بالضرورة أن تنشأ عن ذلك تنمية؛ بصرف النظر عن كيفية تعريفها، أو حتى اكتشاف أو ابتكار دافع، يؤدى إلى هذا الاتجاه. ولو اتبع هذا المفهوم على الوجه الصحيح، فسوف يؤدى إلى القضاء على فكرة التنمية ذاتها، عند إدراك استحالة فرض نموذج ثقافى أوحد على العالم كله، وهى الحقيقة، التى اعترف بها مؤتمر لخبراء اليونسكو فى عام 1978.

والقضية ببساطة أن التنمية تحتاج إلى توحد فى كل آلياتها ومعطياتها، فى حين أن الثقافة بطبيعتها تحتاج إلى تنوع؛ مما يؤدى إلى مأزق مشترك بين التنمية والثقافة، وهذا التناقض الحاد فيما بينهما، يضع التنمية دائمًا فى مهب الريح؛ مما يفقدها فعاليتها، عندما تجد عقبة فى كل خطوة تحاول اتخاذها.

وفى كتاب الناقد السياسى جلبرت ريست «نحو عصر ما بعد التنمية»، الصادر فى عام 1990، أطلق على العقد الثانى من الثمانينيات «عقد التنمية الضائع»؛ فعلى الرغم من الألعاب النارية، التى بهرت بها العالم النمور الآسيوية الأربعة: كوريا الجنوبية، وماليزيا، وأندونسيا، وسنغافورة، كان التشاؤم مسيطرًا على المزاج العام؛ إذ كانت «عملية التكيف» تعنى بالنسبة لعديد من البلدان، التخلى عن معظم المنجزات السابقة، التى كانت تحمل بصمات خصوصياتها الثقافية، أو على الأقل تفكيكها باسم التنمية؛ مما يفقدها شخصيتها المتميزة. وبحلول عام 1985 بالفعل، بدا أن عصر ما بعد التنمية صار وشيكًا.

لكن يبدو أن خاصية المراوغة المميزة لفكرة التنمية، لا تتوقف عن اتخاذ أشكال

وصيغ، يصعب حصرها أو تحديدها؛ فعلى النقيض مما جرى فى عقد الثمانينيات، شـهدت التسعينيات ميلاد أخلاق وتقاليـد تنميـة جديـدة، أدت إلى بـروز خطـين مميـزين بشـكل واضح؛ فهى فى الشمال تدعو إلى «إعادة التنمية»، لأنها مفهوم قابـل للتطـور والتغـير مـع الزمن، أى إلى أن يعاد تنمية مـا أسـيئت تنميتـه، أو صـار غـير مسـاير للـعصر فى الوقـت الراهن. وفى الولايات المتحدة والاتحاد السوڤييتى (السابق)، وفى إسـبانيا كـما فى سـويسرا أو النمسا أو بولندا أو بريطانيا، ظهرت الظـروف المتسـارعة، التـى تجتـذب الـرأى العـام، والتى يمكن أن يجرى بها تدمير أو تفكيك أو تصدير أو استبدال ما سـبق تنميتـه (الطـب المؤمم، أو محطات توليد الطاقـة النوويـة، أو إنتـاج الصـلب، أو تصـنيع مرحلـة مـا قبـل الرقائق متناهية الصغر، أو المصانع الملوثة، أو المبيدات الحشرية السامة).

وفى الجنوب، اتخذت إعادة التنمية خطًّا مغايرًا فى ممارسة تفكيك ما خلفته «عمليـة التكيف»، التى جرت فى الثمانينيات؛ لإفساح المجال للبقايا القادمة من الشمال (النفايـات النوويـة، والمصـانع التـى عفـا عليهـا الـزمن أو الملوثـة، والسـلع غـير القابلـة للبيـع أو المحظورة..)، ويدخل الجنوب تحت وطأة هـذا الوضـع الكريـه، فى إطـار المصـانع الزائفـة والمتشظية والمؤقتة، التى يبقيها الشمال لمواصـلة العمـل خـلال الفـترة الانتقاليـة. ويجـبر الانشغال بالتنافس، خوفًا من الخروج من السباق، على قبول تدمير قطاعات بأكملها؛ مما «تمت تنميته» على مدى السنوات السابقة. ورغم التضحية بتلـك القطاعـات عـلى مـذبح إعادة التنميـة، فإنـه يـتم حشرهـا فى الخطـط الانتقاليـة، التـى تلبـى احتياجـات السـوق العالمية. ومع ذلك، فإن تركز إعادة التنمية فى الجنوب لـن يكـون مـن أجـل المشروعـات، التى تعد مجرد جيوب تكنولوجية واجتماعية سياسية، بل يقصد بإعـادة التنميـة العـودة إلى الاستعمار الاقتصادى الذى يتمثل فى القطاع غير الرسمى. وباسم التحديث وتحت راية الحرب على الفقر، تنطوى إعادة التنمية فى الجنوب عـلى شـن الهجـوم النهـائى، والحاسـم ضد المقاومة المنظمة للتنمية والاقتصاد الرأسمالى.

وعلى سبيل التصدى للدور الـذى يلعبـه النقـد السـياسى فى اخـتراق جـدران التنميـة

الحجرية، تغيرت الأشكال والصيغ، التى تتخذها التنمية لاستعادة فاعليتها واستمرارها، فظهر مصطلح «التنمية المستدامة» من أجل البشرية جمعاء. وجرى الترويج لها بكل إصرار وحيوية على أنها إعادة تنمية ديمقراطية وصديقة للبيئة؛ خاصة بالنسبة للذين يرون أن النضال ضد الشيوعية قد انتهى، وانتهى معه مفهوم ترومان للتنمية. وفى الواقع، فإن التنمية المستدامة جرى تصورها بشكل واضح فى تفسيرها السائد، على أنها استراتيجية استدامة «التنمية»، وليس دعم انتعاش وبقاء حياة طبيعية واجتماعية، على قدر غير محدود من التنوع.

وقد شهد العقد الأخير من القرن العشرين ممارسة بيروقراطية لإطالة عمر التنمية، عندما اتضحت حاجتها المتجددة للعوامل التى تمكنها من الاستمرار. ومن هنا اتخذ أنصارها مصطلحًا جديدًا لها، وهو «التنمية البشرية»؛ بمعنى أن التنمية الحقيقية هى تنمية البشر وليس الأشياء، وهو مصطلح برز من قبل على سطح الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ولكن لم يعترف به رسميًّا، إلا عندما اشتدت الحاجة إليه؛ فقد نشر برنامج الأمم المتحدة الإنمائى فى عام 1990 تقرير التنمية البشرية الأول.

وتبعًا لهذا التقرير الذى لم يكن الأخير، حولوا «التنمية البشرية» إلى مشروع ضخم ومستوى عال للإنجاز، وكانت هذه كلها من باب المبالغات؛ لأنها لم تكن سوى تضخيم للاختيارات البشرية التى تضع التنمية على قمة خططها الدعائية. وكان أكثر أهداف التقرير طموحًا هو اختراع مؤشر التنمية البشرية الذى ينظم المستوى العالمى للتنمية البشرية، فى 130 بلدًا على مقياس رقمى، ينهض على قياس الأنواع المتعددة من الحرمان، مثل الحرمان من معرفة الكبار للقراءة والكتابة، ومتع منتصف العمر، ونصيب الفرد من إجمالى الناتج القومى، والرعاية الصحية. ويتضمن التقرير أيضًا تحليلًا للظروف الاجتماعية القائمة فى تلك البلدان فى الفترة ما بين 1960 و1988، بعد جمع البيانات، الخاصة بمجموعة كبيرة من المتغيرات والتوقعات والاحتمالات، مع عرض الأهداف الاجتماعية، القابلة للتحقيق، مع حلول عام 2000.

وكان علماء النقد السياسى أول من تتبع فى أوروبا ما قبل القرن التاسع عشر، ظهور البناء الاجتماعى، مقرونًا بمشروع سياسى فصل المجال الاقتصادى عن المجتمع والثقافة، ووضعه فى مركز السياسة والأخلاق. وكان التحول الاقتصادى العنيف، الذى اكتمل فى أوروبا أولاً، يرتبط باستمرار الهيمنة الاستعمارية فى سائر أنحاء العالم. وكان التوازى بين الصبغة الاقتصادية والاستعمار السياسى والعسكرى، هو السمة المميزة لدول ذلك العصر. وما نجح ترومان فى عمله، كان تحرير المجال الاقتصادى من الدلالات السلبية، التى تراكمت على مدى قرنين، حين تم فصل التنمية عن الاستعمار؛ إذ قال ترومان إنه لن يكون هناك وجود للإمبريالية القديمة، ولكنه فى الوقت نفسه كان يؤسس لإمبريالية جديدة. ولو عدنا بالنظر إلى العصور القديمة، لأمكننا رؤية أن التركيز على النمو الاقتصادى الخاص أو المرتبط بخبراء التنمية، لم يكن التفافًا أو تفسيرًا خاطئًا بالصدفة لاقتراح ترومان، بل كان تعبيرًا عن جوهره، وهو ما أثبته التاريخ، فيما يتصل بتحالف السلطة مع الثورة، وتشكل التنمية طبقًا لنوعية هذا التحالف.

وعندما تقع التنمية البشرية تحت رحمة علم الاقتصاد، عندما ينفصل عن المجتمع والثقافة، فإنه يتحول إلى تنمية للأشياء والجمادات وليس للبشر، الذين يجدون أنفسهم فى العراء؛ ذلك أن علم الاقتصاد باعتباره بناء مفاهيميًّا، يسعى لإخضاع كل شكل آخر من أشكال التفاعل فى كل مجتمع يغزوه، لحكمه وإدراجه فى منظومته المنطقية. والتاريخ الاقتصادى باعتباره مشروعًا، يتبناه أنصار التنمية، باعتباره مشروعهم هو قصة للغزو والهيمنة، برغم تصور الآباء المؤسسين الرواد لعلم الاقتصاد بصفته تطورًا إنسانيًّا لطيفًا.

إن ظهور المجتمع الاقتصادى هو قصة من قصص العنف والتدمير، التى غالبًا ما تتخذ من طابع الإبادة الجماعية أسلوبًا لها، ولذلك فليس مستغربًا كثيرًا أن ظهرت المقاومة فى كل مكان؛ خاصة وأن ترسيخ التيمة الاقتصادية يتطلب، بل ويؤدى إلى التقليل من قيمة وقدر أشكال الوجود الأخرى. بعده تتوالى كل السلبيات، التى تمس الكيان الإنسانى فى الصميم، إذ إن بخس القيمة يمسخ المهارات إلى نقائص، والأرض المشاع إلى

موارد لمن يمتلكها، والرجال والنساء إلى عمالة مسلعة، والتراث إلى عبء، والحكمة إلى جهل، والاستغلال إلى تبعية.. إنه يمسخ أنشطة الناس المستقلة، التى تجسد الحاجات والآمال والتفاعلات فيما بينهم، ومع البيئة، إلى حاجات تتطلب تلبيتها وساطة السوق. وعندما يقع الجميع فى وهدة السوق، يصبحون لا حول لهم ولا قوة.

لم يكن الفرد الذى لا حول له ولا قوة، الذى يصبح بقاؤه فى الوقت الراهن، معتمدًا بالضرورة على السوق، من اختراع علماء الاقتصاد بعد أن يمسخوه تمامًا؛ فهو لم يعد ذلك الإنسان الذى أنجبه آدم وحواء، بل تحول إلى كائن تاريخى، خلقه المشروع الاقتصادى، الذى يعيد تصميم البشرية. وتتجلى المأساة الإنسانية فى أن مسخ الرجال والنساء من ذوى الوجود المستقل إلى «إنسان اقتصادى» عديم القيمة، شرط أساسى لظهور المجتمع الاقتصادى، وهو الشرط الذى يجب تجديده وإعادة تأكيده وتعميقه باستمرار؛ كى يستمر الحكم الاقتصادى. والتقليل من القيمة الإنسانية هو سر القدرة الاقتصادية، ولايمكن توليده إلا بالعنف وفى مواجهة المقاومة المستمرة.

ولعل السمعة السيئة التى اكتشفها علماء النقد السياسى والاجتماعى فى ارتباطها بصيغ التنمية المختلفة، ترجع إلى أن علم الاقتصاد لا يعترف بأية حدود لتطبيقه. وتقوم هذه الحجة على افتراض، أنه لا يخلو مجتمع من «المشكلة الاقتصادية»، وهو المصطلح الذى يطلقه علماء الاقتصاد على تعريفهم للواقع الاجتماعى. وهم يعترفون بفخر بأن فرع معرفتهم، باعتباره علمًا، كان اختراعًا، بل ويحبون تتبع جذوره فى الماضى البعيد حتى كتاب «الاقتصاد» لأرسطو وقلقه، بشأن القيمة باعتباره نموذجًا يوضح الأمر. غير أنهم ينظرون إلى ذلك الفهم المتعمق القديم على أنه مجرد تلميحات، تبشر بمقدم رسل العلوم الرعاة، الذين اكتشفوا الاقتصاد فى القرن الثامن عشر.

لم يخترع علماء الاقتصاد أنماط السلوك الجديدة، التى ظهرت مع المجتمع الاقتصادى من خلال خلق السوق الحديثة؛ فهذا لم يكن فى مقدورهم بطبيعة الحال، ولكن الآباء المؤسسين للعلم استطاعوا تقنين ملاحظاتهم، فى شكل يتناسب مع طموحات المصالح

الناشئة؛ فقد قدموا أساسًا علميًّا للـمشروع السـياسى للطبقـة الجديـدة. وعنـدما اسـتقبل الجمهور ذلك الشكل على أنه حقيقة واستوعبه فى لغته المشتركة، كان من الممكن تحويـل التصورات الشائعة من الداخل، بمجـرد تغيـير معنـى الكلـمات والافتراضـات، التـى كانـت موجودة من قبل.

رأى الآباء المؤسسون لعلم الاقتصاد فى ظاهرة الندرة حجـر الزاويـة بالنسـبة لبنـائهم النظرى، وقد ميز هذا الاكتشاف هذا العلم للأبد؛ ذلك أن بناء علم الاقتصـاد كلـه يـنهض على فرضية الندرة، التى يفـترض أنهـا شرط عـام للحيـاة الاجتماعيـة، بـل اسـتطاع علـماء الاقتصاد تحويل الاكتشاف إلى بدهيـة، شـديدة الوضـوح بالنسـبة للكـل؛ بحيـث لا تقبـل الدحض أو حتى الجدل. وقد فرض «الحس العام» نفسه على أسلوب التفكير الاقتصـادى؛ بحيث جعل أية حقائق عن الحياة متناقضة معـه لا تبـدو كافيـة لإثـارة التفكـير النقـدى بشأن طبيعته، وتدل الندرة عـلى الـنقص والقلـة والتقييـد والحاجـة وعـدم الكفايـة، بـل والتقشف. وبما أن كل هذه الدلالات تشير إلى الظروف، التى تظهر فى كـل مكـان وفى كـل زمان، تختلط الآن مع الدلالات الاقتصادية للكلمة؛ باعتبارها مصـطلحًا فنيًـا، فـإن التحيـز بشأن شمولية علم الاقتصاد، ومعه فرضية الندرة الخاصة به، يجرى ترسيخه باستمرار.

وينتقـد علـماء النقـد السـياسى القصـور، الـذى يعتـور «قـانون النـدرة» لدرجـة أن الفيلسوف الفرنسى چـان پـول سارتر كتب عنـه دراسـة مستفيضـة، محـاولًا بلورتـه فـيما يشبه النظرية، رغم أنـه غـير ذى بـاع طويـل فى الاقتصـاد، ولعـل إنجـازه الفكـرى يتمثـل فى منظوره السياسى والإنسـانى والوجـودى لمفهـوم «النـدرة» كقـانون، سـاعده عـلى ذلـك حسه السياسى العالى، واستيعابه العميق والنقدى للقصور، الذى اعتور هذا القانون، الذى أصبح من الحقائق التى فرضها علماء الاقتصاد على الفكر الاقتصادى، بل وعلى كل كتـاب دراسى لا يشير مباشرة إلى الأوضاع المشتركة، التى تدل عليها الكلمة؛ فالنقص المفـاجئ فى الهواء النقى أثناء الحريق ليس نـدرة هـواء بـالمعنى الاقتصـادى. وكـذلك الحـال بالنسـبة للتقشف الذى يفرضه الراهب على نفسه، أو عـدم كفايـة قـوة التحمـل لـدى الملاكـم، أو

ندرة إحدى الزهور، أو الاحتياطى الأخير من القمح، الذى ذكره فرعون فيما يُعرف بأول إشارة تاريخية للجوع.

صاغ علماء الاقتصاد «قانون الندرة»؛ للدلالة على الافتراض التقنى بأن حاجات الإنسان كبيرة، بالإضافة إلى أنها غير محدودة، فى حين أن وسائله أو موارده محدودة، ولكنها قابلة للتحسين والتطوير. ويشير الافتراض إلى أن هناك اختيارات فى مجال توزيع الموارد، ويطلق على هذه «الحقيقة» مصطلح يعتز به الاقتصاديون للغاية، وهو «المشكلة الاقتصادية»، التى يرون أن الحل المناسب لها، لابد أن يكون من خلال السوق أو التخطيط. بل إن التصور الشائع؛ خاصة فى الأجزاء الشمالية من العالم، التى تشترك فى هذا المدلول التقنى لكلمة ندرة، تصور يفترض فيه أنه بدهية واضحة للغاية، ولكنه افتراض يظل فى مجمله عصيًّا على الدفاع عنه.

وكان الناقد السياسى والاقتصادى الرائد كارل پولانى، قد أصدر فى عام 1944 كتابه «التحول العظيم»؛ ليكشف عن قضية مصيرية مترتبة على قضية «المشكلة الاقتصادية»، وهى قضية «الحتمية الاقتصادية»، التى أثبت أنها ظاهرة تعود إلى القرن التاسع عشر، وأن نظام السوق شوه رؤيتنا للإنسان والمجتمع، وأن هذه الرؤى المشوهة تمثل واحدة من العقبات الرئيسية، التى تمنع حل مشاكل حضارتنا.

وكان أكبر إنجاز نقدى لبولانى أنه جعل من كتابه وثيقة للتاريخ الاقتصادى لأوروبا باعتباره تاريخًا لجعل الاقتصاد مجالًا منفصلًا ومستقلًا عن بقية المجتمع. وقد أوضح أن السوق القومية لم تظهر باعتبارها التحرير التدريجى والحاسم للمجال الاقتصادى من السيطرة الحكومية، بل على العكس من ذلك، كانت السوق نتيجة للتدخل الواعى والعنيف فى كثير من الأحيان من جانب الحكومة، وفى السنوات التالية وضع پولانى أسس التاريخ الاقتصادى المقارن.

والإنسان الاقتصادى بصفته الفاعل الأساسى فى الاقتصاد، لا يجد حلولًا ممكنة لمواجهة أزمة التنمية، وهو كثيرًا ما يتفاعل مع الدمار والإنهاك، بل واليأس. وهو

باستمرار ضحية للعبة السياسية الخاصة بالمطالب والوعود، أو اللعبة الاقتصادية الخاصة ببيع المستقبل بالحاضر، والتوقعات بالآمال. وليس اقتصاد علماء الاقتصاد سوى مجموعة من القواعد، التى تُحكم بها المجتمعات الجديدة، وهى قواعد اقتصادية مستمدة من الندرة المزمنة الخاصة بالمجتمع الحديث. وبدلاً من أن تكون الندرة بمثابة القانون الحديدى لكل مجتمع بشرى، فهى ليست ثابتة، وبالتالى فهى ضمن الأحداث التاريخية العارضة، وإذا كانت لها بداية، فلابد أن تكون لها نهاية.

ولكى يثبت الإنسان جذوره فى الحاضر، لابد أن تكون لديه صورة للمستقبل؛ إذ ليس ممكنًا أن يعمل الإنسان فى الوقت الراهن، دون أن تكون لديه صورة عن الوقت التالى، وعن الآخر، وعن أفق زمنى معين؛ ذلك أن صورة المستقبل توفر عوامل الإرشاد والتشجيع والتوعية والأمل. ومقابل الصور الراسخة ثقافيًا، التى شكلت عالمًا زاخرًا من بشر من لحم ودم خاصًا بهم، ومقابل الخرافات الملموسة، بل الحقيقية بالفعل، وجد الإنسان الحديث نفسه فى مواجهة توقع وهمى مفهوم فى إطار مدلول التنمية، وتشعباتها الدلالية التى تتمثل فى النمو والارتقاء والنضج والتحديث. ولكن أثبتت الأيام أن صورة المستقبل هذه ليست سوى استمرار للماضى، وأن التنمية خرافة محافظة، إن لم تكن رجعية.

ومن أجل الخروج من هذه الغيبوبة التى صنعتها أوهام التنمية، لابد من استعادة الإحساس بالواقع؛ كى يحلم الإنسان الأحلام الإيجابية الخاصة به، وليس أحلام التنمية المصنعة له خصيصًا.

الفصل العاشر

منطلقات الليبرالية

تعد الليبرالية أيديولوجيا أو فلسفة سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو فكرية بصفة عامة، وتعتبر الحرية محورها الفكرى والإنسانى، وهى تحرص على إقامة مجتمع، يتيح حرية التفكير لكل أفراده، ويضع قيود على سطوة الحكومة وسيطرة الأيديولوجيا وأحيانًا على مؤسسات الأعمال، وذلك من منطلق سيادة القانون ودعم المنشآت الفردية خاصة فى مجال الاقتصاد، والحرص على شفافية النظام الحكومى، وترسيخ الليبرالية الديمقراطية المرتبطة بانتخابات حرة، يتمتع فيها جميع المواطنين بحقوق متساوية طبقًا للقانون، والتى تبلور حقوق الإنسان الجوهرية، التى يناصرها كل الليبراليين، وهى: الحق فى الحياة، والحرية، والملكية.

وكان مصطلح الليبرالية من المصطلحات السياسية، التى كانت ضحية لعدد من الاتجاهات أو المداخلات أو المجادلات المختلفة داخل النظرية الليبرالية نفسها؛ مما جعلها عرضة لسهام النقد السياسى، الذى يرفض بطبيعته التناقضات أو المتاهات أو الحلقات المفرغة أو الطرق المسدودة؛ خاصة عندما تستخدم الأطراف المتعارضة كلمات مختلفة للتعبير عن الأفكار نفسها، وأحيانًا كلمات متطابقة لأفكار مختلفة. ولذلك حرص النقد السياسى على تقنين المفاهيم والدلالات الأساسية المرتبطة بالليبرالية، فاستخدم مصطلح «الليبرالية السياسية»؛ للتعبير عن تأييد الديمقراطية، سواء فى الجمهورية أو الملكية الدستورية، وتفضيلها على الملكية غير المقيدة بدستور، وعلى الديكتاتورية المستبدة. واستخدم «الليبرالية الثقافية»؛ للتعبير عن حرية الفرد وإعلائها على القوانين المقيدة للحريات لأسباب وطنية أو دينية. واستخدم «الليبرالية الاشتراكية»؛ للتعبير عن ضرورة دعم وتأييد المساواة فى الفرص، واستخدم «الليبرالية الاقتصادية»؛ للتعبير عن تأييد حق الملكية الفردية فى مواجهة وطأة التنظيمات الحكومية، وأصبح النقد السياسى يستخدم

مصطلح «الليبرالية المعاصرة»؛ للتعبير عن مزيج من هذه الأنماط الليبرالية، التى انطلقت من دول الحضارة المعاصرة.

تنهض الليبرالية السياسية على الاعتقاد بأن الأفراد هم أساس القانون والمجتمع، وأن المجتمع ومؤسساته قامت من أجل الوفاء بأهداف الأفراد، دون تحيز لمن هم فى الطبقات الأعلى. كما تؤكد الليبرالية السياسية العقد الاجتماعى، الذى يتيح للمواطنين أن يضعوا القوانين وأن يلتزموا بها. إنها تقوم على الاعتقاد بأن الأفراد هم أفضل من يعرفون ما يناسبهم. ويتسع مفهوم الليبرالية السياسية؛ ليشمل حق التصويت للنساء، وغير البيض، والفقراء والكادحين، من منطلق سيادة القانون والممارسات الديمقراطية فى شتى المجالات.

أما الليبرالية الثقافية، فتركز على حقوق الأفراد فى مجالات التفكير وأساليب السلوك، وقضايا من قبيل الحرية الجنسية، وحرية العقيدة، وحرية المعرفة، والتصدى لاقتحام الحكومة للحياة الخاصة. وقد عبر چون ستيوارت مل عن الليبرالية الثقافية فى مقالته «عن الحرية»، عندما كتب: «الهدف النهائى الذى يسعى الجنس البشرى ليحققه، بشكل فردى أو جماعى، من حيث التدخل فى حرية التصرف لأى من أفراده، يتمثل فى الدفاع عن النفس. إن ذلك هو الهدف الوحيد، الذى يقنن المنهج الذى تمارس به السلطة وظيفتها فى المجتمع بشكل قويم، تجاه أى فرد فى مجتمع متحضر، وأن تكبح إرادته التى قد تغريه بإيذاء الآخرين؛ إذ إن صالحه الشخصى من الناحية المادية أو المعنوية لا يعد ضمانًا كافيًا». كما تعارض الليبرالية الثقافية بصفة عامة، أية محاولات من الحكومة؛ لوضع قيود أو قواعد للأدب، أو الفن، أو النشاط الأكاديمى، أو الجنس، أو الإجهاض، أو تحديد النسل أو حتى تعاطى المخدرات. وأحدث هذا التطرف الفكرى اختلافات حادة بين بعض الاتجاهات داخل المنظومة الليبرالية، التى كانت تقاوم مظاهر الانحراف بقدر الإمكان.

أما الليبرالية الاقتصادية والليبرالية الاشتراكية، فقد كانتا مجالاً مفتوحًا للمقارنة، فيما

بينهما؛ لأنهما كانتا على طرفى نقيض فى معظم الظروف والحالات. وفى البداية كانت الليبرالية الاقتصادية تعنى الليبرالية الكلاسيكية أو الأولى أو الأصلية أو التقليدية، وهى أيديولوجيا تؤكد الحقوق الفردية فى الملكية وحرية التعاقد. ورفعت هذه الليبرالية شعار «المشروعات التجارية الحرة»، بصفتها التجسيد المادى الفعال لازدهار دورة رأس المال ودورانها بلا توقف؛ لتدعم سياسة رأسمالية عدم التدخل؛ بمعنى إزالة العوائق القانونية أمام حركة التجارة، ووقف المزايا التى تمنحها الحكومة، مثل الدعم والاحتكار.

ويحرص الليبراليون الاقتصاديون على عدم وضع الحكومة تنظيمات وقواعد للسوق. وقد يتقبل بعضهم تقييد الحكومة للاحتكارات والكارتلات، التى يرى البعض الآخر أنها تأتى عن طريق الدولة وممارسة سلطاتها وضغوطها. ولكن القاعدة العامة توضح أن الليبرالية الاقتصادية تتمسك بأن قيمة السلع والخدمات، يتم تحديدها عن طريق الاختيارات الحرة غير المقيدة للأفراد؛ أى بقوى السوق، بل ويحرص البعض أيضًا على أن تكون قوى السوق هى الفاعلة حتى فى المجالات التى تقع تقليديًا تحت سيطرة الحكومات، مثلما يحدث فى الدول التى تترك مجالات الأمن والانضباط عمومًا للشركات الخاصة. ولا تجد الليبرالية الاقتصادية أى حرج أو قلق فى غياب المساواة الاقتصادية، التى تنشأ عن أساليب مفاوضة ومساومة غير متكافئة، مادام أنها نتيجة طبيعية للمنافسة، ولم تقع تحت وطأة أى نوع من الإكراه. وأحيانًا تتطرف الليبرالية الاقتصادية إلى ممارسة الرأسمالية الفوضوية؛ إذ إن الاقتصاد عادة ما يكون المحور، الذى تدور حوله الليبرالية بصفة عامة.

ومن هنا كانت المقارنات التى تعقد بين الليبرالية الاقتصادية والليبرالية الاشتراكية، التى كانت نتيجة لتقبل بعض الليبراليين، كليًا أو جزئيًا، الأبعاد الاقتصادية لنظرية الماركسية، وقضية الاستغلال الاجتماعى، والنقد السياسى الذى لم يتوقف عن تعرية دوافع الربح، وقد نادى هؤلاء الليبراليون بضرورة أن تستخدم الحكومة سلطتها لعلاج هذه المشكلات. ومن هنا كانت بداية الاشتراكية الإصلاحية، التى وضع منهجها كُتاب

من أمثال چون ديوى ومورتيمر آدلر، وهو منهج يؤكد أنه مادام كان الأفراد هم أساس المجتمع، فلابد أن يكون فى استطاعة كل فرد الحصول على حاجاته الأساسية الضرورية، مثل: التعليم، وفرص الكسب الاقتصادى، والحماية من الأحداث المدمرة التى تخرج عن حدود إمكانات المواطنين. وتعد هذه المزايا فى نظر الليبرالية الاشتراكية حقوقًا إيجابية، لابد أن تستخلص من أفراد آخرين لتحقيق العدالة الاجتماعية، وهى حقوق مختلفة فى جوهرها عن الحقوق السلبية التقليدية، التى تستلزم مجرد التوقف عن التعدى على حقوق الآخرين.

ويعد ضمان هذه الحقوق الإيجابية من منظور الليبرالية الاشتراكية، هدفًا استراتيجيًّا مستمرًّا مدعومًا بالتوجه السائد لحماية الحريات. من هذا المنطلق يتم دعم المدارس، والمكتبات، والمتاحف، والمعارض الفنية، عن طريق التمويل الضريبى، كما تؤيد الليبرالية الاشتراكية بعض القيود على المنافسة الاقتصادية، التى لا تقيم وزنًا للعدالة الاجتماعية، مثل: فرض قوانين مقاومة الاحتكارات التى تتمثل فى التجميع الضخم لرءوس الأموال، وقوانين الحد الأدنى للأجور، وتوفير المستوى الأساسى من المعيشة الكريمة، وغير ذلك من القوانين، التى تهدف إلى أفضل استفادة من طاقات السكان كصمامات أمن؛ لتجنب أية احتمالات لثورة شعبية، أو بمعنى مباشر، تهدف إلى تحقيق الصالح العام، الذى من شأنه أن يحافظ على توازن المجتمع.

وقد سجل التاريخ خصومة جوهرية، بين الليبرالية الاقتصادية والليبرالية الاشتراكية؛ إذ ينظر الليبراليون الاقتصاديون إلى الحقوق الإيجابية على أنها بالضرورة تنتهك مشروع التجارة الحرة، وبالتالى فهى غير مشروعة. كما يرون فى دور الحكومة دورًا محدودًا، بل ويتطرف بعضهم إلى القول بأن الحكومة لا لزوم لها أصلًا؛ إذ ليس لديها عمل إيجابى ومثمر يمكن أن تؤديه، فى حين يُقصر آخرون عمل الحكومة على المحاكم، والشرطة، والدفاع ضد الغزو الأجنبى.

أما الليبراليون الاشتراكيون، فيرون دورًا أكبر للحكومة فى تحقيق الرخاء العام، أو ما

يعرف فى أدبيات الاشتراكيين بدولة الرفاهة، التى نادى بها الفيلسوف الإنجليزى چون مينارد كينز (1883-1946) فى كتابه الاقتصادى الرائد «النظرية العامة للتشغيل والفائدة والنقود»، وهى النظرية الخاصة بمعالجة البطالة والأزمات الاقتصادية والحقوق، التى تترتب على المواطنة، وتوفير بعض أو كل الخدمات التالية: الطعام والمأوى لمن لا يستطيعون توفيرهما لأنفسهم، والرعاية الطبية، والتعليم، ورعاية الأطفال والمعوقين والعجائز، ومساعدة ضحايا الكوارث الطبيعية، وحماية الأقليات، ومنع الجريمة، ودعم الفنون والعلوم.

وتعتبر الحرية هدفًا استراتيجيًّا مشتركًا، بين نمطى الليبرالية: الاقتصادية والاشتراكية، ولكنهما لا يتفقان كثيرًا حول أفضل السبل لتحقيقها؛ فمثلًا بعض الأحزاب الليبرالية تؤكد الليبرالية الاقتصادية، فى حين يركز البعض الآخر على الليبرالية الاشتراكية. ولكن يسود فى كل أشكال الليبرالية، اعتقاد عام بضرورة توفر توازن بين المسئوليات الحكومية والواجبات الخاصة، وأن على الحكومة أن تقتصر فى عملها على تلك المهام، التى لا يمكن للقطاع الخاص أن ينفذها على الوجه المطلوب. وتطالب كل أشكال الليبرالية بحماية الكرامة والاستقلالية الأساسية للفرد فى ظل القانون، كما ترى أن حرية تصرف الفرد تعزز قيام مجتمع أفضل.

ورغم الحرية الفكرية التى يتمتع بها الليبراليون بصفة عامة، فإنهم لا يهتمون كثيرًا بتوظيف إمكانات وطاقات الممارسة السياسية التى يمكن أن تقدم منهجًا فكريًّا وتطبيقيًّا، يفتح لها آفاقًا، تجدد من حيويتها وطاقتها؛ فالليبرالى يهتم بالثمار والنتائج أكثر من تركيزه على الشجرة التى تقدمها إليه، فهو يستمتع بجميع ثمار السياسة، دون أن يدفع مقابلًا أو يضع عناصر نموها وازدهارها، فى اعتباره أنه يسعد بأن يجنى كل ثمرة من ثمارها، كالحرية، والحكم النيابى والشفافية فى الحكم، والرخاء الاقتصادى، والتعليم الحر أو العام وما شابه ذلك، ثم يحول بينها وبين أى اتصال بالسياسة، وكأن الليبرالية التى تعنى «التحررية»، هى فى الوقت نفسه تحرر من السياسة، التى يمكن أن تشكل قيدًا على المفكر

السياسى، الذى يظلم السياسة، عندما يعالج بعض الأمور السياسية على أنها حقوق طبيعية، معرفًا إياها تعريفًا يقع خارج نطاق السياسة، فى حين أن السياسة تجرى فى عروق المجتمع مجرى الدماء فى شرايين البشر، أو قد يخيل إليه بأن السياسة ليست سوى ما تقوم به الأحزاب السياسية، وما يقوم به السياسيون من أعمال، وبذلك يضيقون أفق السياسة ومجالها بصورة جذرية وغير واقعية.

وقد يشبه الليبرالى إلى حد كبير نصير التكنولوجيا، من حيث أنه يعتقد بوجود خط واضح من التمييز بين السياسة والإدارة، ومن ثم بين الدولة والمجتمع. وعلى الرغم من أنه يرسم هذه الخطوط بعمق، إلا أنه يفسح فيها المجال دائمًا للسياسة، وهو يغالى فى تقدير سلطة العقل، وتناغم الرأى العام، ويقلل من شأن قوة المشاعر والانفعالات السياسية، وعناد بعض الناس فى إخفاء رغبتهم فيما هو خير لهم. كما أنه لا يغرم بالأحزاب السياسية، وعندما ينضم إليها، يعارض معارضة صلبة؛ بحجة ممارسته لحريته الفكرية؛ خاصة عند التطبيق العملى. وهو يميل إلى التفكير فى ضوء الرأى العام المستنير، الذى يعمل طبقًا لآليات واضحة وتمثيل نيابى بسيط، وهو يخرج السياسى من حسابه؛ لأنه يعتبره مجرد وسيط، لا قوة خلاقة مبتكرة.

ولقد احتفظت كلمة «السياسى» فى اللغة الإنجليزية، سواء فى بريطانيا أو الولايات المتحدة الأمريكية بمعناها التقليدى، الذى ارتبط بها منذ القرن الثامن عشر؛ فالسياسى بهذا المفهوم عبارة عن «جهاز» أو «عدة شغل»، ينظر إليها رجل الأعمال بلا مبالاة أو عدم تقدير. وقد يشترك الليبرالى فى الحملات السياسية ليستنير بقضية معينة، ولكنه لا يقيم وزنًا للسياسيين العاديين. وإذا كان له حزب، من أى نوع، فإنه يتحمس له عندما يصبح ضد مبادئه؛ فهو يمتدح أى عضو فى الحزب عندما يقول إنه أصوب رأيًا من رئيس الحزب نفسه، عاجزًا عن أن يرى ما فى موقفه هذا من خطورة وعدم مسئولية، بل وتناقض فاضح.

ومن الواضح أن الليبرالية تفسح المجال لأى إنسان لديه ميول قوية لتضخيم ذاته؛

ذلك أن فكره فى نظره يجب أن يكون محور كل ما يـدور حولـه. إن الليـبرالى هـو الرجـل الذى يحكم أو يكون عضوًا بارزًا فى حزب سياسى مسئول، عندما تصبح كل قضية فى فكره، وكأنها قضية مبدأ أولاً، وقد يقوده هذا الوضع إلى حالـة حرجـة مـن حـالات العجـز عـن العمل، وهى حالة رفض اللجوء إلى القوة، حتى فى ظروف الدفاع عن القيم السياسية، من منطلق أنه فى النهاية لا يصح إلا الصحيح، وهـى بدهيـة قـادرة فى نظـره عـلى أن تثبـت نفسها بنفسها دون اللجوء إلى القوة. وقد أثبتت أحداث التاريخ أن فرصًا مصـيرية، يمكـن أن تضيع، إذا لم يتم توظيف القوة فى تحويلها إلى واقع ملموس.

من هذه الأحداث على سبيل المثال، التخاذل المفجع الـذى أبدتـه الجمعيـة الوطنيـة الفرنسية فى مواجهة لويس نابليون، وعجز حكومة أسكويث الحرة «الليبرالية» عن العمل فى وجه الحركة الانفصالية المحافظة فى إيرلندا، والتمسك بالشـكليات القانونيـة، والخـوف من جمهورية فايمار فى مواجهة النازيين، والتراخى البشع على مستوى السياسات العالميـة، الذى تبديه السلطة التنفيذية الأمريكية فى ضمان الحقوق الشرعية للمواطنين الملـونين، فى حين أنها لا تسأم من التشـدق بالليبراليـة، أو التحرريـة التـى يفـترض أنهـا تمـنح الإنسـان حقوقه الطبيعية.

كل هذه النماذج وغيرها تعرى جمود الليبراليين وترددهم وتقاعسهم فى الأخذ بزمام المبادرة ساعة الحسم؛ فقد اعتادوا أن يتركوا الأمور تجرى فى أعنتها، وغالبًا ما تكـون هـذه الأعنة فى غير صالحهم. ولذلك لم يسجل التاريخ لليبراليين أى موقف لهم كان بمثابة نقطـة تحول فاصلة وإيجابية، ولذلك ارتبطت مواقفها فى معظم الأحيان بنتائج سلبية أو مأسوية أو خيبة سياسية واضحة. فمثلًا حرصت صحيفة «المانشسـتر جارديـان» الليبراليـة الكـبرى على أن تنصح الرئيس الألمانى بول هندنبرج (1847-1934) فى عام 1931، بأن مـا يتعـارض مع الديمقراطية الحقيقية أن يحرم النازيون من أن يحكموا، بعـد أن أثبتـوا أنهـم يؤلفـون حـزب الأغلبيـة. وبـذلك سـاهمت الخيبـة الليبراليـة فى وصـول هتلـر إلى الحكـم الـذى كـان بمثابـة فـتح أبـواب جحـيم الحـرب العالميـة الثانيـة عـلى العـالم أجمـع؛ ذلـك أن

الديمقراطية فى نظر الليبراليين كانت مجرد قالب أو شعار يصلح للتطبيق، بصرف النظر عن نوعية الزمان أو المكان.

وتنطوى الليبرالية على تناقضات، قل أن توجد فى أى مذهب أو تيار سياسى آخر؛ فهى تجمع بين الديمقراطية والأوتوقراطية، حرصها على تحقيق غايات السياسة ورفضها فى الوقت نفسه لوسائلها؛ بحجة رفضها لمبدأ ماكيافيللى الشهير «الغاية تبرر الوسيلة»؛ لادعاء حرصها على الربط بين السياسة والأخلاق. ويصل التناقض الليبرالى إلى قمته عند وصف النظام الأوتوقراطى بالنزاهة، فالأتوقراطية هى قمة الاستبداد الذى يمارسه الحاكم الفرد، ولا يمكن أن يوصف الاستبداد بالنزاهة، حتى لو توخى الليبرالية فى الحكم المستبد أحيانًا. وهذه ليست قاعدة على الإطلاق؛ لأن العدالة بالنسبة له، أمر نسبى، وهو قد يتبعها، إذا لم تتعارض مع مصلحته أو مصلحة الطبقة التى ينتمى إليها، أما إذا كان ثمة تهديد لكيان الحاكم المستبد أو طبقته، فإن العدالة تصبح بعيدة عنه بعد الأرض عن السماء.

ويختلط الحابل بالنابل عند الليبرالين، عندما يعترفون بأن معظمهم يؤثرون الحكم الأوتوقراطى المطلق على الفساد، وكأن لديه مناعة ضد الفساد؛ فهم يعتقدون أنه أكثر تنظيمًا، وتكريمًا للفضائل الشخصية، كالنزاهة والإخلاص وهما صفتان يثق الليبرالى فيهما ثقة مطلقة؛ إذ إن شعاره الذى يعتز به دائمًا، هو أنه لو وجدت النزاهة ووجد الإخلاص، فإن السياسة ستختفى وكأن السياسة لا تعنى سوى السفالة!! وهذا يعنى أن المفاهيم السياسية والأخلاقية والإنسانية عند الليبراليين تحتاج إلى ضبط وتقنين؛ حتى تخرج من هذا التسيب، الذى يحيل الأمور إلى مجرد أقوال تلقى على عواهنها.

ورغم عدم احترام الليبرالى للسياسة التى أصبحت علمًا قائمًا بذاته، بل وأصبح لها علم النقد الموازى لها بهدف المراجعة والتنقيح والتصحيح والتقويم والتحليل، فإن هذا الليبرالى يركز دائمًا على غايات السياسة، التى تتمثل فى التوفيق بين الحرية والنظام، ولكنه يرفض فى أغلب الأحيان التعامل مع وسائلها، لدرجة أن خصومته لها تصل إلى درجة من

العبث لا يمكن قبولها؛ فهو فى حرصه البالغ على مصالح الفرد، يسعى فى حرقة إلى إخراج السياسة من الحكم المحلى والاتحادات العمالية والنقابات المهنية وملكيات الصحف والمدارس ودور الرعاية والتربية بشتى أنواعها، بل ومن كل شىء تقريبًا سوى البرلمان أو الجمعية الوطنية. وهناك أيضًا من الليبراليين من يصفون أنفسهم بالمثاليين القلقين، الذين يودون حتى إخراج الأحزاب من السياسة، أو اختيار النواب المنتخبين مستقلين عن الحزبية تمامًا. وقد وصف بعض النقاد السياسيين هذه الرغبة الأخيرة بأنها مجرد حيلة مبتكرة لتجنب السخف الواضح فى طلب إخراج السياسة من السياسة، إلا إذا كان من ينادى بهذا السخف هو فى حقيقته عامل فى الحقل السياسى، يسعى إلى التحول إلى حاكم مستبد، يسعى إلى إخراج السياسة من الحكم، الذى يصير مجرد أوامر صادرة منه إلى رعاياه؛ ليعملوا على تنفيذها مباشرة، بعيدًا عن مناورات اللعبة السياسية.

من هذا المنطلق، كان الليبرالى دائمًا، مبتكرًا للوسائل، التى تؤدى إلى تنحية السياسة جانبًا، لدرجة أن غيرته على نقاء الحرية وطهارتها عظيمة، إلى الحد الذى يحمله على الإنسان المجرب والخبير بها، تمامًا كما يبعدها عن السياسة. وقد يكون عشقه للحرية عظيمًا، وثقته فيها مطلقة فى كل مجال، إلا فى مجال علاقتها بالسياسة. إن الأهداف كأيديولوجيا فى الليبرالية قيمة كبيرة لا يمكن أن تمس من قريب أو بعيد، ولكن وصفها الأيديولوجى للسياسة وفهمها لها، تعتورها سلبيات عديدة. والليبرالى يحتج بحق وصدق على اضطهاد أى شخص فيما يتصل بآرائه السياسية، ولكن قيمة هذه الآراء عند الليبرالى كبيرة ورفيعة بمجرد أنها شخصية، كما لو كانت الآراء السياسية توجد على مستوى واحد من المنطلق نفسه مع الآراء الدينية أو الأخلاقية المطلقة إلى حد كبير، فى حين أن الآراء السياسية أبعد ما تكون عن كونها مطلقة، وهو يرفض الحقيقة الواقعية التى تفترض أن هذه الآراء، إن كانت سياسية حقًّا، تنبع من أحد المنطلقات الأيديولوجية أو المصالح الشمولية.

أما «الفردية» التى لا يمكن فصلها عن «الليبرالية»، فلا تعتبر وظيفتها مجرد وصف

لعورات السلوك السياسى، وإنما أيديولوجيا صادرة عن استنتاج شامل، وهو أن كل إنسان فريد فى نوعه. إن الليبرالى يطلب من كل إنسان أن يستشير مصلحته الذاتية، تمامًا كما كان يفعل دعاة مذهب «النفعية»، أو أن يحاول توجيه المصلحة العامة، صوب تحقيق أهدافه إذا كان يملك هذه المقدرة، ولكنه كان يرغب دائمًا فى الخلاص من الأساليب الشمولية أو الجماعية التى تتولد منها هذه الآراء؛ ولذلك يقول الليبراليون إن ليس ثمة مصلحة ذاتية سياسية أو نفع عام سياسى؛ لأن النفع ذاتى بطبيعته، فالسياسة تنشأ بمجرد أن المصلحة الذاتية العارضة، والفكرة الشمولية عن النفع العام، تقدمان ضمانة كافية للحكم فى مجتمع حر.

ولا مانع أن يناقض الليبرالى نفسه كعادته، فيما يتصل بمفهوم الفردية، فتارة ينكر أنها أيديولوجيا سياسية قائمة بذاتها، على أساس أن الإنسان إنسان؛ لأنه لا يستطيع أن يكون شيئًا آخر، كما أن وجوده الذاتى، جزء من وضعه الإنسانى العام، وليست السياسة هى التى تمنحه هذا الوجود؛ ولذلك فهى لا تستطيع سلبه إياه، وعلى السياسة أن تحترم الشخصية الفردية وألا تحاول تحليلها وإذابتها فى المجموع، كما يحاول الأيديولوجى أن يفعل. ولكن ليس هناك أسلوب سياسى معين، يصدر عن جوهر الوجود لاشخصى، بل إن السياسة نفسها تعتمد على وجود ذاتى، يفرض نفسه، بحكم أن جميع الأعمال والقرارات تصدر عن أشخاص أفراد. كما أن المصالح المتباينة والمختلفة، التى تخلق السياسة، هى فى حد ذاتها مصالح جماعية أو طبقية، فى حقبة معينة، ولا يمكن اعتبارها وحدات سوسيولوجية، كما لو كانت جزرًا منعزلة وسط محيط من المياه. ولم يواجه الكثيرون من الليبراليين هذه الحقيقة؛ لأنهم اعتادوا أن يروا الأمور والمواقف والأوضاع على هواهم، وليست كما هى على أرض الواقع.

ولكن نقد الليبرالية لا يقلل من قيمتها أو تأثيرها فى السياسة العالمية بصفة عامة؛ فهناك نواح أو تطلعات، يكون فيها معظم البشر من الليبراليين تقريبًا، فلا أحد لا يحب الحرية، كما يحاول كثيرون أن يكونوا متسامحين، فى حين أن هناك نواحٍ يصير فيها كثيرون

من المحافظين؛ ذلك أن الحدود بين مختلف الأيـديولوجيات والمـذاهب والتيـارات ليسـت حديدية و صارمة، ولا الخطـوط فـيما بينهـا حمـراء لدرجـة تبينهـا بسـهولة؛ فالشخصـية الإنسانية أعقد بكثير فى تفكيرها وسلوكها، بحيث تستعصى فى حالات كثيرة على التصـنيف السـلس أو التقسـيم الهنـدسى. ومـع ذلـك، كانـت الليبراليـة دائمًـا أيـديولوجيا أكـثر دقـة وتحديدًا فى السياسة، مما اعتاد الكثيرون من الليبراليين، الذين اعتادوا التعلق بتفاهات فى مقدمتها إخراج الأمور عن نطاق السياسة. وعمومًا فإن الليبرالى شخصيًّا أكثر تواضـعًا مـن المحافظ، ولكنه أكثر ابتكارًا منه فى المجـالات العامـة؛ فقـد حـاول دائمًـا أن يسـتخرج مـن نطاق السياسة بعض قوانين الطبيعة، أو القوانين الدستورية النابعة منها.

وهناك تأثيرات واضحة لفلاسفة ومفكرين سياسيين كبار فى الليبرالية، مثل چـون لوك (1632-1704) الفيلسوف الإنجليزى، الذى أقام نظريتـه عـلى منظومـة «الحيـاة والحريـة والملكية»، وتوماس جيفرسون (1743-1826) الرئيس الأمـريكى الشـهير، الـذى كـان فكـره امتدادًا طبيعيًّا لـچـون لوك لدرجة أن فكره نهض على ثلاثى مشابه، وهو «الحياة والحرية ومتابعة السعادة»، وكلها حقوق طبيعية تقع خارج نطاق الطبيعة والحكم.

وقد يرفض الليبرالى فكرة الحقوق الطبيعية، ولكنـه يسـتعيض عنهـا بمصـطلح يطلـق عليه «النسق الطبيعى»، الذى يعنى به النظام الاقتصادى، الذى يظل إلى حد كبير حرًا من تدخل الدولة، ويؤدى إلى مزيد من الرخاء؛ بحيث يجعل من السياسة شـيئًا غـير مرغـوب فيه. وليس بدعًا أن يؤمن الليبراليون بالنظام الاقتصادى الحر البعيـد عـن التوجيـه؛ إذ إن الأيديولوجيا التى يتبعونهـا تـنهض عـلى مبـدأ «الحريـة فى كـل شىء»، ولكـن ثبـت فشـل الليبراليين فى تحقيق الرخاء المتزايد نتيجة لهذه الحريـة؛ بحيـث جعلهـم يتحفظـون عـلى هذا المبدأ، مما جعل النقاد السياسيين يفسرون مفهوم هذا الرخاء على أنـه مقصـور عـلى الطبقة الرأسمالية وحدها.

وقد أدت الصورة الليبرالية عن الاقتصاد، الذى يقوم مستقلًا عـن السياسـة إلى تمهيـد الطريق أمام تأكيد ماركس تفـوق الاقتصـاد فى الأهميـة عـلى السياسـة. وقـد أدى تحفـظ

الليبرالى على مبدأ «دع كل شىء حرًّا» إلى إيمانه بالحاجة إلى وجود نوع من التنظيم البسيط، الذى يضمن الانسجام الاجتماعى. وقد سجل التاريخ والنقد السياسى لليبرالى أنه أكد بشدة فكرة وجود دستور أساسى مكتوب، وأن الحرية لا توجد إلا إذا توافرت أمور، يحظر على الحكومة قانونًا أن تعملها. ولكن الليبراليين فشلوا فى محاولاتهم المستمرة؛ لإجراء بعض التعديلات والإصلاحات النهائية فى أنظمة الاقتراع والتصويت، أو فى تحديد مجال تدخل الحكومة فى الحياة الاقتصادية. ولكن لما كان من جوهر السياسة نفسها وصلبها استحالة معالجة كل الأمور، التى ترسم خريطتها على الفور، فإنه من الحكمة فتح المجال لبعض الأنشطة الإنسانية؛ لكى تتعامل مع النفوذ السياسى، لعلها تضيف إليه من خبراتها الواقعية المعاشة.

وإذا كانت السياسة هى النشاط الاجتماعى الغالب لا الوحيد، فإن تفوقها فى التأثير على مجريات الأمور يمنحها الحق فى حرية الحركة؛ ليتحول فى كل اتجاه طبقًا لظهور الحاجة إلى تحوله، سواء على مستوى الاستمرار والفاعلية والإيجابية، أو مستوى صراع المصالح الذى لا يمكن تجاهله، والذى لابد من إيجاد مجال للتوفيق فيه بأى شكل من الأشكال؛ خاصة وأنه لا توجد أداة أبرع من السياسة فى تحقيق مختلف أنواع التوفيق فى شتى المجالات.

وقد أثبتت السياسة أنها الطاقة القادرة على تحويل المطالب، التى تبدو مستحيلة فى أى ظرف إلى حلول بديلة معقولة. ومع ذلك فقد ظلت الليبرالية حريصة على شجبها أو خصومتها مع السياسة بحيث أصابتها فى أحيان كثيرة بما يشبه الشلل. ولاتزال الصورة التقليدية القديمة لليبرالية حية فى التراث الليبرالى، رغم عدم قدرتها على إقناع العقل المعاصر، وهى الصورة التى تمثل الدولة على أنها خادمة المجتمع، وتمثل المجتمع على أنه مكون من أفراد منفصلين، يشتركون فى علاقة مباشرة مع الدولة.

هنا وجدت الماركسية الفرصة سانحة لتقف على أكتاف الليبرالية، وهى تدعو إلى الحكم النهائى للمجتمع الاقتصادى نفسه، بعد أن تحرر أخيرًا من جهاز الدولة السياسى

الضعيف، الذى كان الفلاسفة وعلماء الاقتصاد الليبراليون العظام يعتبرونه شرطًا أساسيًا فى الحفاظ على المجتمع. وحتى الآن لم يستطع علماء الاجتماع الوصول إلى تعريف جامع مانع لمعنى كلمة «مجتمع» رغم كل الدراسات التى غطت هذا المجال، لدرجة أن بعضهم قال إنه ليس ثمة شىء يسمى مجتمعًا بهذا المعنى على وجه التحديد؛ فهذا الاسم تعبير مطلق عن الحقيقة الواقعية، التى تعبر أن ثمة شيئًا من العلاقة بين المصالح الجماعية المختلفة فى أية منطقة معينة. والمجموعة بهذا المفهوم، ليست كسائر المجموعات، ولما كانت تفرض شيئًا من العلاقة العامة، فإن هذه العلاقة ثمرة للسياسة، التى يمكن أن تنتج عددًا لا يحصى من أنظمة الحكم.

وقد اعتاد الليبرالى أن يمقت المصالح الجماعية مقتًا شديدًا؛ لأنها تجعل من نظرياته عن المجتمع فى منزلة أدنى من نظريات المحافظ أو الاشتراكى. وتغطى لوحته البانورامية الواسعة عن المجتمع، الملامح العامة للمشكلة الاجتماعية لدرجة أنها تطمسها؛ فيدخل الناس فى متاهات وحلقات مفرغة وطرق مسدودة، يعجزون فيها عن تلمس خطوط محددة نحو أهداف مقنعة؛ فالليبرالى يفترض أن المجتمع سابق منطقيًّا للدولة، ويقدم الدليل على صحة ادعائه بأن السياسة تمسك بالمجتمعات المجزأة بعضها إلى بعض دون أن تحطم أوجه الخلاف القائمة بين هذه الأجزاء. وقد يؤدى شك الليبرالى فى الدولة وعدم ثقته بها، فى أحيان كثيرة إلى إهماله القطاع العام، سواء فى الإدارة أو الإنفاق. وإذا كان الأيديولوجى الشمولى يقحم السلطة العامة فى كل قضية خاصة، فإن الليبرالى يحاول أن يبعد هذه السلطة عن كل شىء، إلا عندما يخدم مصالح خاصة. ويهمل الليبرالى القطاع العام، وهو يحفز بإهماله هذا، جميع من هم فى حاجة إلى العون العام والمساعدة الاجتماعية، على فقد الثقة بالنظام السياسى كله ومقاومته.

وسيظل تاريخ النقد السياسى يذكر الاقتصادى الكندى الشهير چون كينيث جالبريث، بصفته أعظم وأهم نقاد الليبرالية؛ ففى كتابه «الساعة الليبرالية» الذى صدر فى عام 1960، ذكر أن الليبرالى يبنى مجتمعًا متميعًا، لا شخصية متميزة له على المظاهر المزيفة والأبهة الكاذبة، بل والقذارة العامة التى قد تخدع العيون، فتظن أنها مظاهر حضارية.

ويتجلى التخبط والاضطراب فى فكر الليبرالى فى عشقه للحرية بما يشبه الجنون، بحيث يستطيع أن يهمل بسهولة، الاستفادة بسلطة السياسة العامة فى الحفاظ على الأوضاع الاجتماعية السادة، التى يمكن أن تتحول فيها الحرية المطلقة إلى شىء له معنى كبير وعميق بالنسبة لكثيرين. وهذا الإهمال هو الذى أوحى لليبرالى بأن السياسة نشاط محدود، ولكنه مخطئ فى الظن بأن هذه الحدود، يمكن التعبير عنها أو التقنين لها بدقة، فى شكل قاعدة عامة. فمثل هذه القواعد، ليست فى واقع الحال إلا محاولات سياسية للتوفيق بين مختلف القوى المتنافسة فى أى ظرف معين، سواء أكان زمانيًّا أم مكانيًّا، وإيجاد التسويات فيما بينها، وليس فى وسع السياسة بالطبع أن تشتمل على كل شىء ولكن ثمة ما يمكن استثناؤه كلية من السياسة.

ورغم كل السلبيات والثغرات والأوهام والتناقضات، التى اعتورت مسيرة الليبرالية، فإن أصداءها وتأثيراتها برزت فى مذاهب وأيديولوجيات، تقف على النقيض منها تمامًا؛ فمثلًا تعتبر الاشتراكية كنظرية سياسية، نقدًا عنيفًا لتعميمات الليبراليين غير الصحيحة. ومع ذلك، فإن من الأمور الملفتة للنقد السياسى أن الاشتراكيين أنفسهم تبنوا الليبرالية، وأخذوا يكثرون من الحديث عن تحقيق الليبرالية بدلاً من تحطيمها. وأصبحوا يقولون إن الحريات لا يمكن أن تكون ذات معنى، إلا إذا كان فى الإمكان إخراجها إلى حيز التنفيذ وتطبيقها؛ فالحريات لا معنى لها إذا ظل الفقر يحاصر معيشة الأغلبية فى نطاق المجال الضيق لمجرد البقاء، ولا يصبح لها، أى معنى ولا أية أهمية إلا عند تطبيق مبدأ المساواة والتكافؤ الشامل فى الفرص والأوضاع. وإذا أريد للأنظمة السياسية أن تظل مستقرة، فإن الفرص التى تتيحها آفاق الحرية وتقاليدها، يجب أن تتسع من نطاق القلة إلى شمول الأغلبية؛ إذ إن تجاهل الآلام البشرية يحط من شأن الأنظمة الحرة فى عالم، ما زال فيه الوقت والحيوية والموارد محدودة، فى حين أن الاحتياجات ملحة وغير محدودة.

ولعل من أفضل ما كتب من نقد لليبرالية فى الأدبيات العربية، كان المقال الذى نشره إبراهيم فتحى بعنوان «أزمة الليبرالية»، بتاريخ 31 مايو 2012 فى صحيفة «الأهرام»، والذى قال فيه:

«أدى انهيار النظم الشيوعية إلى إعادة الاحترام نسبيًا للسوق الرأسمالية ومشروعها الخاص ونظمها البرلمانية؛ مما وضع فى الوعى المنتشر ارتباطًا خادعًا بين الصالح العام والمصالح المسيطرة الخاصة للرأسماليين «المستثمرين»، فلولا تحقيقهم مكاسب معقولة لتفاقمت البطالة بين العاملين. إن اقتصاد السوق، فى هذا الوعى، يضمن توافق المصالح بين العاملين والملاك؛ لذلك يحقق الحرية السياسية حتمًا المشروطة بالحرية الاقتصادية الرأسمالية التى تكفل الحرية السياسية للجميع. ولكن هذا التطابق الكاذب بين صالح المجتمع عمومًا وملكية أقلية ضئيلة العدد لوسائل الإنتاج، وحرمان الأغلبية منها، جعل الملكية الخاصة تبدو لا غنى عنها، ولذلك فهى مقدسة، وجعل الذين لا يملكون ليسوا أفرادًا بمعنى الكلمة، بل كائنات زائدة عن الحاجة فى خدمة أصحاب الملكية، إن تفضلوا بشراء قوة عملهم.

«إن الليبرالية برغم تشدقاتها بالحرية تلغى أهم الحقوق الإنسانية للفرد، وهو حق العيش بواسطة إتاحة العمل للراغبين فيه، والقادرين عليه. ويبدو العالم الرأسمالى فى الأيديولوجيا الليبرالية محصنًا ضد التغيير؛ فهو حافل الآن بعوامل الاستقرار؛ لأن ما كان يظهر من «ثورة» معادية للرأسمالية عند الطبقة العاملة، خنقه شلال من إمكان حيازة ثمرات الوفرة الاستهلاكية فى بلاد الرأسمالية المتطورة، وبذلك اتجهت نقاباتها وتنظيماتها السياسية فى بيروقراطيتها ومراتبيتها إلى التكيف مع أصحاب الأعمال وأفكارهم السائدة.. وأمسى العمال فى هذا الوهم مثل الجميع، ينتمون إلى الطبقة الوسطى، فى مجتمع بلا طبقات. لكن شيئًا حدث بفعل تداعيات الأزمة الرأسمالية فى حركة «احتلوا وول ستريت» فى الولايات المتحدة، البلد الذى كان النموذج المثالى لليبراليين فى العالم. إنها حركة تصرخ وتتحرك على عكس مزاعم الليبرالية التى تقول إنها احتجاج ممثلى 99% من الأمريكان، رفستهم الأزمة خارج مساكنهم وأنكرت عليهم حق العمل والعلاج، وإذا عملوا فإنهم يعملون ساعات شاقة مقابل أجر ضئيل. أما الواحد فى المائة من مالكى رأس المال، فيحصلون على كل شىء. وكيف يمكن لنظام يحابى واحدًا فى المائة من المواطنين، على حساب التسعة والتسعين، أن يكون ديمقراطيًا؟

«على الرغم من ذلك فإن الليبرالية تظل تقليدًا فكريًا واسع الانتشار داخل الوعى الجماهيرى فى الغرب الرأسمالى، بل يعتبر هناك تقليدًا أساسيًا كأنه الفطرة السليمة والعقل السليم وليس أيديولوجية تبريرية. وهو رؤية تنسب لفرد الطبقة الوسطى طبيعة أبدية، وتدعى أن العلاقات الرأسمالية، نابعة من طبيعة المجتمع بوصفه مجتمعًا، ومن الفرد الإنسانى بحكم طبيعته. والفرد أصل أول والمجتمع مشتق ثانوى منه، والليبرالية إطار ضرورى للحياة الاجتماعية من زاوية المصرفى والتاجر ومالك المصنع، ولا تجعل الامتياز مترتبًا على المولد وملكية الأرض، كما كانت الحال فى المجتمعات السابقة، بل تؤسس عقدًا اجتماعيًا بين الأفراد، وتقيد سلطة الدولة بالدستور، وتتيح للفرد أن يكون فاعلًا حرًا مسئولًا، لا تشله تبعيات القرون الوسطى لقوى، يعجز عن فهمها؛ لذلك شاع تطابق فى الوعى الجماهيرى الغربى منذ زمن بعيد بين الليبرالية والديمقراطية، وثمة تناقض حاد بين شعارات الليبرالية المعلنة عن مجتمع الفرص المتساوية والرخاء فى متناول الجميع، وما يحدث فى الواقع».

الفصل الحادى عشر

توجهات المحافظين

يعرف الاتجاه المحافظ بأنه توجه سياسى يعارض التغير الاجتماعى؛ وخاصة التغيرات التى تستهدف تعديل القيم والتقاليد والعادات. ويبرر الاتجاه المحافظ موقفه على أساس التاريخ وقيمة التقاليد ورسوخها وقدرتها على إحداث التوازن المستمر. كما يزعم هذا الاتجاه أنه على الرغم من وجود بعض نواحى القصور فى النظم الاجتماعية القائمة، وأن الإنسان ذاته، بل والمجتمع برمته، ليس كاملًا أو مكتملًا تمامًا، فإن النظم الموجودة قد اكتسبت قيمة ثابتة، واستطاعت أن تبرهن على صحتها وتأثيرها الفعال. وتعارض الليبرالية أو التحررية هذا الاتجاه المحافظ, من منطلق أنه يرسخ باستمرار مصالح جماعات, تسعى دائمًا إلى تدعيم التقاليد القديمة، والحفاظ على الأوضاع القائمة التى يجب ألا تمس من قريب أو بعيد.

وغالبًا ما يتصف السياسى المحافظ بالكبرياء أو التكبر لدرجة أنه يظن نفسه فوق السياسة، فى حين يرى أن من حق الساسة الآخرين ممارسة السياسة، ولكنه لايهبط إلى مستواهم فى أساليب ممارستهم لها؛ إذ إنه فى أعماق نفسه يظن أنه يصون النسق الأساسى للدولة من هؤلاء الساسة جميعًا، وغيرهم من العاملين وراء الكواليس ومحترفى السياسة الذين يحاولون التدخل فى أمور الدولة العليا من أجل تحقيق مصالحهم الشخصية.

ويصف برنارد كريك فى كتابه «دفاع عن السياسة» محاولات السياسى المحافظ؛ لصد هؤلاء السياسيين الانتهازيين عن التلاعب بمقدرات الأمة فيقول: «إنه على استعداد ليقذف إلى هذه الكلاب كلها بعض العظام ليلهيها بها، ليجعل من حمايته للحكم أداة إيجابية تمكنه من السير به نحو الآفاق القومية المنشودة. وإذا يئس من هؤلاء الانتهازيين النهابين، فإنه لا يفقد ثقته فى نفسه، ووقوفه راسخًا كالطود فوق هذه السياسات، وقدرته على أن يحافظ على الدولة؛ حتى لا تدخل فى متاهات جانبية وطرق مسدودة، وفى وسعه

تدبير أمر «هذه الكلاب الصغيرة»، ما دام أنه محتفظ بهدوء أعصابه. وهو الإنسان الذى يعتز بنفسه وبالطبقة التى ينتمى إليها، وينظر نظرة الشك إلى الآخرين، وهو يرى الدولة على أنها سفينة تحتاج إلى قبطان قوى يقودها؛ لأن الأمواج العالية دائمًا تهددها، ولأن بحارته أدمنوا الاسترخاء والكسل. ولذلك لم تعد الدولة فى نظره تلك الصورة التقليدية لمدينة، توطدت أقدامها منذ أمد طويل، وراء أسوارها الصلبة المنيعة، وبات أهلها متحضرين فى عاداتهم، ومشهورين بالذوق الرفيع».

وليس بالضرورة أن يكون هذا السياسى المحافظ طاغية بالنسبة لشعبه على الأقل. وإذا كان يقدر للنظام قيمته، فإنه يكره التعسف والاستبداد، ويكره أن يعرف بهما. وهو لا يحب أن يبدو فى صورة الرجل غير المتسامح، كما أنه من الذكاء بحيث يتجنب أو يتغاضى عن أية فكرة، لا تثير المزيد من القلق عند الجماهير. وإن كان فى حالات غير قليلة يمارس الغطرسة والعجرفة على من هم أدنى منه فى السلم الاجتماعى، ويحبذ الرقابة على النشر والكتابة، كأسلوب ضرورى من أساليب الإشراف الاجتماعى، بل وفرض الوصاية على التوجهات الفكرية السائدة، ولكنها يجب ألا تطبق على الكتاب المهذبين، أو الأرستقراطيين، أو على المؤلفات التى لا تلقى الرواج الشعبى لطبيعتها الراقية وفكرها الرفيع.

ويرى برنارد كريك أن هذا الطراز السياسى المحافظ يشترك فى كثير من الأمور مع الإدارى أو البيروقراطى العريق الذى يحتقر الخبير، والذى يدعى لنفسه معرفة لا يصل إليها أحد فى أمور الحياة العملية، أو أسلوبًا فى السلوك، يفوق النشاط السياسى النظرى المجرد. وقد يكون قائدًا عسكريًّا أيضًا مثل الجنرال جرونر الألمانى، الذى كان وزيرًا للحربية الألمانية فى الأيام الأخيرة لجمهورية ڤايمار؛ أى قبل وصول النازيين إلى الحكم مباشرة، والذى وصف الجنس الألمانى فى عام 1931 بأنه «عنصر الاستقرار الوحيد فى عالم من الجيشان السياسى»، مثله فى ذلك مثل معظم السياسيين المحافظين، الذين يرون فى الاستقرار السياسى والاجتماعى والاقتصادى أعظم مناعة أو حضانة ضد التقلبات

السياسية التى لا تتوقف، ومع ذلك فإن الاستقرار الألمانى لم يمنع الزلازل أو حتى البراكين السياسية من الانفجار وتدمير البناء الحضارى للعالم؛ بمجرد استيلاء الألمان النازيين على الحكم، وإشعال نيران الحرب العالمية الثانية، التى انكوى بها العالم من سبتمبر 1939 إلى أغسطس 1945. وعلى الرغم من عدم ثقة المحافظين فى السياسة كأداة فعالة فى حل المشكلات المعقدة، بل واحتقارهم لها فى مواقف غير قليلة، فإن البشر لم يملكوا أداة أخرى، ساعدتهم على تجاوز معظم المحن والكوارث والمآسى والنكبات، التى مروا بها طوال هذه السنوات، التى فتحت فيها أبواب الجحيم.

ويحرص المحافظ، قبل أى شىء آخر، على أن يظهر للآخرين أن حرصه على ارستقراطية الأرض التى يرعاها بلا كلل، هو حرصه على استقرار الحكم والمجتمع كشرط أساسى لازدهارهما. وهو لهذا يعتبر الملكية شيئًا بعيدًا عن السياسة، ويجب أن تكون كذلك، حتى لا تغمرها أو تجرفها أمواجها باتجاهاتها، التى لا يمكن التنبؤ بها. إن حياته كيان يجب ألا تمسه الأعمال السياسية، وهو يحيط نفسه بهالة من الملكية، التى تعنى عنده قبل أى شىء آخر ملكية الأرض والتى تجعل منه إنسانًا يمارس تجربة سامية، تتمثل فى العناية بالعاملين عنده، وبذلك تصبح ملكية الأرض تطبيقًا للشعار، الذى يؤمن به المحافظون بصفة عامة والذى يصف الملكية بأنها «الترياق الشافى للأرواح». وهى وحدها الوسيلة التى تتيح للإنسان الوقت الكافى من الفراغ، الذى يعتبر شرطًا أساسيًا للمعرفة والاستقلال. وكان الفيلسوف الإنجليزى توماس هوبز (1588-1679) قد وصف الفراغ بأنه «أم الفلسفة»، وبالتالى فهو ليس مضيعة للوقت، بل إنه توظيف للوقت فى اكتشاف مجالات للإبداع الفكرى. ونقل بيرك عن سفر «الأمثال» قول سليمان الحكيم: «تنبع حكمة الإنسان العالم من فرص الفراغ التى تتاح له، وكل من لا عمل له يصبح حكيمًا، وكيف يمكن لماسك المحراث أن يصبح حكيمًا».

وفى القرن العشرين، رفض الاشتراكيون واليساريون والشيوعيون هذا المفهوم عن الفراغ؛ لأنه لا يتفق مع أى مفهوم من مفاهيم العصر الحديث، فالحكمة لا يمكن أن تنبع

عن الفراغ، وإنما تنبع عن التجربة والدرس والممارسة، وهـذه كلها مهام تبعد المرء عن الفراغ، يضاف إلى هذا أن مثل هذا القول ينطوى على امتهان بقدر الفلاح، الذى يعتبر مع العامل، دعامتى الإنتاج الأساسيتين لكل مجتمع. ولكن توماس هوبز وقبله سليمان الحكيم لم يقصدا الفراغ؛ بمعنى إضاعة الوقت فيما لا يفيد ولا يجدى، وإنما قصدا التفرغ الكامل للتأملات وتوليد الأفكار واكتشاف الآفاق الجديدة، التى يمكن أن يبلغها العقل البشرى. وهذه مهام لا يستطيع العامل أو الفلاح أو الحرفى أن ينجزها؛ لأن وقته مستهلك فى الجهد، الذى يبذله لإتاحة الإنتاج، الذى يعيش عليه البشر فى مختلف مجتمعاتهم.

ولذلك، فإن المجتمع يحتاج إلى المفكر والفيلسوف والعالم مثل احتياجه إلى الفلاح والعامل والصانع. ولذلك يقول سليمان الحكيم فى سفر «الأمثال»: «وهناك أصحاب حرف ومهن، يعملون بمهارة بأيديهم، وبدونهم لا يمكن لأية مدينة أن تؤهل لممارسة دورها فى الحياة، ولكن يجب ألا يستشار هؤلاء فى الشئون العامة»؛ أى أن سليمان الحكيم يرى أن القضية برمتها هى قضية تخصص وموهبة شخصية، وليست أفضلية شخص أو طائفة على شخص آخر أو طائفة على أخرى.

وكانت العلاقة بين الملكية والسياسة منذ عصور قديمة، علاقة حرجة وشائكة واكبت كل عصور الإقطاع، فلا ريب فى أن محاولة جعل الملكية فوق مستوى السياسة، هى فى حقيقتها انتزاع الملكية بلا سياسة. وكل مبدأ متزمت من هذا النوع، يعتبر غير سياسى بطبيعته؛ لأنه لا يملك الآفاق المرنة والرحبة والإنسانية التى تميز المفكر السياسى، الذى يبدو بدهيًا فى أحوال كثيرة، لدرجة أنه يمكن القول بأن هذا الفكر لم يكن فى حاجة لتعليم البشر بأن النزاعات حول علاقات التملك، فى أى مجتمع، هى فى مقدمة الأسباب، التى تؤدى إلى صراعات مزمنة فى أية دولة، وأن مهمة السياسة الأولى والكبرى هى فى التوفيق بين هذه المنازعات.

لكن علم النقد السياسى لم يستطع أن يضع يده على خط واضح، يمكن أن يرسم

حدودًا فاصلة أو خطوطًا حمراء بين هذه المنازعات، وكل ما يمكن قوله والإصرار عليه هو أن مشكلة الملكية يجب أن تسوى سياسيًّا؛ حتى لا تتحول إلى مصدر متجدد لمشكلات متفاقمة. ومن هنا لا يكون ثمة داع لأن يصاب المحافظ بالدهشة أو الألم أو الحزن عندما يرى أن المصالح الأخرى، تعجز أحيانًا عن الأخذ برأيه فى أن الملكية شىء مقدس يجب ألا يمس، وأنها جديرة بإجلال خاص، يخرج عن نطاق السياسة، التى تبدو وكأنها شرط ضرورى مواكب للحياة حتى لا تتحول إلى كابوس لا يحتمل.

وتتنوع توجهات المحافظين، فهناك محافظ آخر يؤمن إيمانًا جازمًا بأن العمل الأول للحكومة هو الحكم، وهذا الإيمان بمثابة دستور، لا يمكن تجاوزه أو تجاهله؛ حتى لا يختلط الحابل بالنابل، وهذه حقيقة منطقية وعقلانية بل وإنسانية. ولكن كما يحتاج الليبراليون «الأحرار» إلى من يذكرهم بأن هذه الحقيقة ضرورية، يحتاج المحافظون إلى من يذكرهم بأن هذه الحقيقة ليست بالكافية أبدًا. وعندما يكون الخيار بين أى نظام والفوضى الشاملة، يكون الاكتفاء بالحكم وحده شيئًا معقولًا، ولكن جرت العادة على أن ينظر إلى مهمة الحفاظ على الدولة من زاوية صلاحها فى الحكم، وصلاح الحكم، يعنى الحكم طبقًا لمصلحة المحكومين، وليس فى النهاية ثمة طريقة ثابتة ومقننة لمعرفة هذه المصلحة، سوى تمثيل المصالح كلها فى الهيئة السياسية ذات السيادة. كذلك، ليست ثمة طريقة مؤكدة لإقناع الناس بأن جميع مصالحهم قد لا تتحقق فورًا ودفعة واحدة، إلا بإتاحة الفرصة لهم بأن يحاولوا، وأن يدركوا ويعوا بأنفسهم صراع المصالح الحتمى فى كل دولة.

وإذا كان المقصود أيضًا من الحكومة أن تكون قوية، فمن واجب السياسة أن تصل إلى قاعدة المجتمع؛ لتشملها وتحتويها؛ حتى يمكنها التعامل معها على أساس واقعى وشفاف. وليس فى الإمكان حرمان أية جماعة قوية، بصورة دائمة، من حق الاقتراع، دون دفع هذه الجماعة إلى العصيان وإلى الثورة. وإذا كان لابد للحكومة من أن تحكم، فليس ثمة ما يبرر أن يكون حكمها غير صالح. والثورة حتمًا هى انهيار السياسة القائمة، وليست شكلًا من أشكال الاندفاع السياسى. وتحدث الثورات فى العادة عن طريق انهيار

النظام المتداعى، وإن كان لايزال فى الحكم، كما حدث فى الثورات الأمريكية والفرنسية؛ والروسية لا بسبب الدوافع المثالية؛ التى يفرضها الحزب الذى يجىء إلى الحكم نتيجة الفوضى التي تعقب الثورة، مدعيًا أنها التاريخ غير الرسمى لحقبة ما قبل الثورة، وإذا شاء السياسى المحافظ أن يقول إن السياسة هى قضية المصالح الحقة الثابتة، فليس له ما يفيده من التمسح بفذلكة السياسى الأيديولوجى، عندما يؤكد أن الثورات تنجم عن الأفكار المثالية المطلقة.

وقد أثبتت أحداث التاريخ أن الثورة تعنى انهيار السياسة، ومع ذلك فهى ليست شكلًا من أشكال الاندفاع السياسى؛ إذ إن السياسة هى كل ما يتعلق بفن الحكم. ولما كانت الثورة هى العمل الثورى، الذى يتحرك بالتجربة والممارسة والتفاعل الحى مع التاريخ القومى؛ لتحقيق أهداف الثورة فى إحداث التغيير الجذرى، فإن ذلك راجع إلى أن إرادة الثورة تحقق دائمًا معايير جديدة للعمل الوطنى، الذى هو السياسة بعينها، دون اللجوء إلى المنطق التقليدى فى العمل عن طريق المساومة والتسويات والحلول الوسط والتفكير الإصلاحى. ولعل هذا الخلاف بين طبيعة العمل الثورى وطبيعة العمل الإصلاحى، هو الذى أدى إلى المفهوم الشائع بأن السياسة هى العمل الإصلاحى المتدرج، فى حين أن السياسة أشمل من ذلك بكثير؛ لقدرتها على احتواء العمل الثورى وشق المسارات الكفيلة بتحقيق أهدافه. أما إذا افتقدت الثورة هذه الاستراتيجية السياسية الشاملة، التى تلبى ضرورات الجماهير، فإنها تفقد جوهرها كثورة، وتتحول إلى مجرد طفرة أو انتفاضة أو هزة أرضية، يمكن أن تحدث بعض مظاهر الدمار، ولكن تداعياتها سرعان ما تتلاشى، وتعود الأمور إلى سابق عهدها.

وكان الفيلسوف السياسى مايكل أوكشوت فى كتابه «التعليم السياسى» وإيلى كيدورى فى كتابه «القومية»، قد أكدا أنه مهما قيل عن أسباب الثورات، فليس السبب الحقيقى فيها، أن بعض المتحمسين، الذين يجيئون إلى سدة الحكم إبان الثورة أو بعدها، قد أزاحوا الحكومة القديمة؛ لأنهم كانوا يعرفون طيلة الوقت طريقهم، بل وكانوا يعرفون ما

سيحدث فى المستقبل، كما اعتاد مؤرخو الثورات أن ينادوا ويؤكدوا بإيعاز من قادتها، بل لأن الحكم السابق، توقف عن الحكم لأسباب متعددة ومتنوعة. ولعل السبب الأكثر شيوعًا فى فشل الحكم السابق، هو جهله بحقيقة ما يريده المحكومون، أو ما ينشدونه، ولم يحصلوا عليه؛ نتيجة لانعدام حقهم فى التمثيل النيابى الصحيح.

إن الثورى هو الذى يخلق النظام السياسى الجديد من الفوضى، التى خلفها المحافظون الفاشلون نتيجة تحجر أفكارهم. أما السياسى الأيديولوجى، فهو الرجل الذى يقدم الأسباب والشروح والتعليلات التى تفسر وتعلل الدوافع والعوامل، والمحركات التى توضح الصورة بقدر الإمكان. وتتجلى أهمية دوره عندما يفقد السياسى المحافظ القدرة على إقناع الآخرين بالثقة به فى العمل الذى يدعى إتقانه، فى حين أنه يسيئ إدارته فى حكم الواقع والحقيقة والمنطق.

وهناك مفارقات أو تناقضات تفصل بين المحافظ والأيديولوجى، ولكن هذا لا يمنع أن يشتركا فى بعض التوجهات الفكرية أو السلوكية، ولذلك فإن صراع المحافظ مع الأيديولوجى يعكس مزايا عديدة للطرفين المتصارعين؛ ففى وسع كليهما مثلًا أن يُحملا بعض الشعارات من الأهمية ما يفوق ما تستحقه هذه الشعارات نفسها. فمثلًا يحتاج المحافظ بوصفه مناهضًا للأيديولوجيا، إلى أن يحزم أمره: هل ينتقص من شأن «الأيديولوجيا السياسية المتزنة بادعاء أنها غير عملية أبدًا، أم بدافع أنها تعمل وتسيطر أكثر من اللازم؟ وفى الإمكان السخرية من حالة التكافؤ بينهما؛ باعتبار أنها تزمت أيديولوجى لا يمكن تحقيقه، وأنها ثمرة لعدم الفهم، أكثر منها ثمرة لبرنامج مخطط، ولكن فى الإمكان أيضًا دراستها كنتيجة لتاريخ معين فى مرحلة محددة؛ وباعتبار أنها لا تظهر كمبدأ نظرى مدروس وعقلانى، وإنما كبوتقة للتطلعات والطموحات المكبوتة لمجموعة اجتماعية، تعانى من تخلف سياسى وفكرى حقيقى».

ويحلل برنارد بريك فى كتابه «دفاع عن السياسة» مظاهر التداخل بين التوجهات المحافظة والتوجهات الأيديولوجية، من خلال دراسته لشخصية چورج چاك دانتون

(1759-1794) أحد قادة الثورة الفرنسية، فقد ولد فى أسرة غنية محافظة، ودرس القانون وعمل بالمحاماة إلى أن اندلعت الثورة. لم يؤد دورًا فى المراحل الأولى للثورة، ولكنه عندما انضم إلى قادتها، أصبح أحد ثلاثة يسيطرون عليها مع روبسبير ومارا. وارتقى فى عام 1792 إلى منصب وزير العدل. ورغم تربيته الارستقراطية المحافظة، انضم إلى جماعة اليعاقبة الثوريين المتطرفين. ومع ذلك أدانته الثورة، التى انعقدت محكمتها لتصدر حكمها عليه بالإعدام فى عام 1794 بتأثير من رفيقه روبسبير، ونفذ فيه على الفور.

وقد تجلى الخلط أو التداخل بين المحافظين والثوريين فى حوليات الثورة الفرنسية فى العلاقات المضطربة والصراعات الملتوية بين جماعة أنصار الملكية والإقطاعية (الجيروند) وبين أنصار الراديكالية الثورية (اليعاقبة)، والتى ظهرت بوادرها مع اندلاع الثورة فى عام 1789، الذى أثر فى العالم كله. واختلف المؤرخون كثيرًا فى أسبابها؛ إذ رأى بعضهم أنها حركة فكرية نشأت من حركة الاستنارة الحرة فى القرن الثامن عشر، ورأى آخرون أنها ثورة الطبقات المحرومة من الامتيازات ضد الطغيان الإقطاعى، ورأى غيرهم أنها توطيد لسلطة البورجوازية الرأسمالية الحديثة، ضد نظام اقتصادى واجتماعى محافظ ومقيد وعتيق.

لكن الرأى الذى ساد بعد ذلك هو أن صفات الظلم التى وصم بها النظام الملكى القديم مبالغ فيها كثيرًا، وأن السبب المباشر للثورة كان حالة الإفلاس، التى كانت عليها خزانة الدولة؛ إذ نشأ من حروب القرنين السابع عشر والثامن عشر، وقصور النظام الضريبى ومجافاته للعدالة، والإسراف والتدخل فى الثورة الأمريكية؛ مما ترتب عليه دين عام ضخم، عجز وزراء المالية ينكر وكالون ولومينى دى برين عن إنقاصه، ودعا الملك لويس السادس عشر «مجلس طبقات الأمة»، على أمل أن يوافق على الإصلاحات الضريبية الضرورية، وبالفعل اجتمع فى قصر ڤرساى (5 مايو 1789).

ومنذ البداية اختلط الحابل بالنابل، والمحافظ الثورى؛ إذ انضم إلى نواب طبقة العامة

عدد كبير صغار رجال الدين وقليل من النبلاء، وطالبوا بإصلاحات سياسية واجتماعية كاسحة وخارجة عن سلطات الجمعية، وتحدوا الملك، وأعلنوا أنفسهم جمعية وطنية فى 17 يونيو 1789، وأقسموا على أن يعتصموا حتى يضعوا للبلاد دستورًا. ورضخ الملك ولكن طرده لنيكر أدى إلى هجوم العامة من الثوريين على الـپاستيل فى 14 يوليو؛ مما جعل الملك يرضخ مرة أخرى ويعيد نيكر إلى منصبه، وتم إنشاء مجلس خاص، عرف بالكومون لحكم مدينة باريس، وتنظيم الحرس الوطنى، ثم إلغاء الجمعية لجميع الامتيازات الإقطاعية فى 4 أغسطس. وفى 5 أكتوبر، زحفت الجماهير إلى قصر ڤرساى، وأجبرت الأسرة المالكة ومعها الجمعية على الانتقال إلى باريس؛ بصفتها العاصمة، ومحور النشاط السياسى والثورى كله.

ورأى هونوريه دى ميرابو أن ضعف الملك لابد أن يطلق عنان الثورة، فحاول تقوية السلطة التنفيذية، ولكن الجمعية التأسيسية، وهو الاسم الذى اتخذته الجمعية الوطنية، وضعت دستورًا قيَّد السلطة التنفيذية إلى حد العجز (1791). وكانت هذه الخطوة مقدمة لإعلان حقوق الإنسان الشهير، كما صدرت تشريعات ضد رجال الدين، حين طُلب إليهم أن يقسموا اليمين للسلطة المدنية (1790). وازدادت مظاهر التخبط بين الجماهير، إذ نفر هذا الإجراء المراكز الريفية المتدنية العديدة من الثورة، وسارع الملك إلى اللحاق بالنبلاء الذين سبقوه إلى الهرب للخارج، والذين عرفوا باسم «المهاجرين»، ولكن قبض عليه بمدينة «ڤارن» بعد فراره (20-21 يونيو 1791)، وتم إجباره على الرجوع إلى باريس وقبول الدستور الجديد. وفى الجمعية التشريعية، كانت الأغلبية للجيروند وغلاة اليعاقبة والكورديلية. ورغم التناقضات، التى تتراوح فيما بينهم بين أقصى اليمين وأقصى اليسار، فإنهم اتفقوا على أن الشعار الجديد هو «الحرية والمساواة والإخاء».

وكان المهاجرون يحرضون فى الوقت نفسه حكام أوروبا الآخرين على التدخل. وبدأت حروب الثورة الفرنسية بإعلان الحرب على النمسا (20 أبريل 1792)، وأدت الهزائم الأولى إلى انتشار شائعات عن خيانة الملك، وعن خيانة الملكة مارى أنطوانيت

بصفة خاصة؛ فهجمت الجماهير على قصور التويلرى وقتلوا الحرس السويسرى (10 أغسطس 1792)، واستولى مجلس مدينة باريس (10 أغسطس 1792) على سلطات الأمن بزعامة دانتون ومارا، وأوقفت الجمعية الملك، وأمرت بانتخاب جمعية جديدة، عرفت باسم «المؤتمر الوطنى»، وقتل مئات من السجناء الملكيين بأيدى الجماهير التى قامت بذلك من تلقاء نفسها فيما عرف «بمذابح سبتمبر».

وفى 21 سبتمبر ألغى المؤتمر النظام الملكى، وأقام الجمهورية الأولى، وبدأ بمحاكمة الملك بتهمة الخيانة، وأدى إعدام الملك فى يناير 1792 إلى ثورات ملكية، وأعقبه حكم الإرهاب الذى انتصر فيه روبسبير على الجيروند المعتدلين وعلى منافسيه دانتون وهيبير، كل بدوره. ولم ينفذ الدستور الجمهورى أبدًا، بل كانت السلطة العليا بيد لجنة الأمن العام ومحكمة الثورة. واشتط روبسبير فى إرهابه وترويعه حتى لأعضاء المؤتمر، الذى تكتل فيه زملاؤه وقاموا بانقلاب 27 يوليو 1794 الذى أدى إلى القبض عليه وإعدامه، وإلى قيام فترة محافظة ورجعية نسبيًا، وكأن الثورة تحولت إلى كرة تتقاذفها أقدام فريق الثوار الراديكاليين وفريق المحافظين الرجعيين دون تحقيق أية أهداف ملموسة، يمكن أن تصحح مسارها، وتنطلق بها من الدائرة الجهنمية، التى لا تعرف سوى الإرهاب والدماء والرعب والإعدام.

وفى عام 1795، أقامت «حكومة الإدارة» الدستور الجديد، ولكن حكمها اشتهر بالرشوة والدسائس والتضخم المالى والإفلاس، وانتهى بالانقلاب الذى قام به نابليون بونابرت فى 19 نوفمبر 1799. وبقيام حكومة القنصلية التى أعقبتها امبراطورية نابليون (1804)، انتصرت البورجوازية الغنية نهائيًا، وأدت الثورة الفرنسية وكذلك حروبها وحروب نابليون إلى تقويض بناء أوروبا المحافظ القديم، ومهدت الطريق للمذاهب الحرة والراديكالية والثورية فى القرن التاسع عشر، وعجلت بظهور القومية وعصر القتال الشامل الحديث، سواء فى ميادين الأيديولوجيا، التى تتراوح بين أقصى اليمين المحافظ وأقصى اليسار المتطرف، أو فى ميادين الحرب الحديثة، التى تولدت عنها أول حربين عالميتين فى النصف الأول من القرن العشرين.

وقد أثبتت الثورة الفرنسية أن الأيديولوجيا الزاخرة بالمتناقضات يمكن أن تتسبب فى كل المحن والمآسى والنكبات، التى ارتبطت بها؛ إذ ليس من السهل على المجتمع الفرنسى المحافظ والتقليدى، فى كل السياسات التى ينتهجها، أن يتحول ببساطة إلى مجتمع يطبق أيديولوجيا مناقضة؛ تمامًا لكل ما اعتاده من قبل، خاصة على مستوى الحكم الإقطاعى والارستقراطى، الذى يجعل من الملك ظل اللـه على الأرض، بحيث يصبح الأيديولوجيون من أمثال دانتون وروبسپير هم أصحاب الحكم والسلطان الذين يقلبون المجتمع رأسًا على عقب، بناء على أيديولوجيا لم تتخلص من كل الجذور والتقاليد المحافظة السابقة.

كان السياسى الأيديولوجى يقيم بناءه «بطوب» قديم، بل وأقدم مما يظنه، فإنه بعمله هذا يكمل الاتجاهات التى ترسخ مركزية الحكم التى ظلت متجذرة طوال العهد السابق على الثورة، ومن هنا يصير ما يقوله أو يكتبه مجرد ادعاءات جوفاء فى نظر الجماهير، التى لا يهمها إلا ما يفعله على أرض الواقع، وما يترتب على أفعاله من نتائج إيجابية ملموسة، تؤكد أنها ثمرة من ثمار الفكر والأيديولوجيا العلمية العملية، وتصبح بالتالى ثمرة من ثمار التاريخ الثورى. أما بالنسبة للأيديولوجيا نفسها، فلا يحكم عليها بأنها أيديولوجيا متزمتة أو متحجرة إلا عندما تستبعد أية حلول بديلة، كما تستبعد حدوث أى تحول فى السير على الإطلاق، بالنسبة للخطة التى تقترحها؛ خاصة إذا كانت خطة غير عملية.

ويصبح السياسى المحافظ نفسه أيديولوجيًا متزمتًا، إذا انصب تفكيره على ضرورة الإبقاء على نظام أو منهج معينين؛ بحجة أن الحاكمين يعلنون التزامهم بالعدل والديمقراطية، مما يجعل المواطنين مؤمنين بهم وحريصين عليهم. وهذه حجة فارغة من أى دليل أو منطق؛ لأنه ليس هناك قانون يفرض عليهم عمليًا مثل هذا السلوك. ونظرًا لغياب الخطوط الحمراء بين المفاهيم المحافظة والمفاهيم الأيديولوجية، حيث لم تعد هناك الحدود الفاصلة بين الفريقين، فإن السياسى المحافظ يمكن أن يكون أيديولوجيًا متزمتًا، كما يمكن أن يكون مناهضًا للأيديولوجيا، إذا كان فى موقف قوى، عندما يعالج السياسة

على أنها نشاط عملى مجرد، أو على أنها مجـرد مشروع تجريبـى لـيس إلا، وهـو فى هـذه الحالة يتصرف فى الأحداث عند وقوعها فرادى، متجنبًا النظريات. أما التجربة فهـى عنـده فى المرتبة الأولى، وهى وحدها التى ينشدها، عندما يجدها تلبى طلباتـه وتخـدم أهدافـه. ومن الطبيعى أن يحرص المحافظ على أن يمثل السياسى، الذى يود أن يكــون عمليًّـا، وإن كان لا يدعى لنفسه المؤهلات التى ترتبط بالمفكر التكنولوجى وتميـزه فى مجـال السياسـة العملية، مما يذكرنا بقول الفيلسوف الإنجليزى إدموند بـيرك (1729-1797): «إن الاتجـاه الذى يسلكه الناس، لا الإجراءات، يمثل القيمة السياسية الكبرى».

ويتمثل المنهج البارز فى نظرية السياسـة وممارستها على المستوى العملى فى أن الباب لا يغلـق أبـدًا. وأى دارس لنظريـة السياسـة يـدرك أنهـا تنشـأ عنـدما تكـون المجتمعـات المحافظة المغلقة غير صالحة للعمل، وبالتالى غير محتملة. عندئذ تقـدم نظريـة السياسـة المفاتيح المحتملة لفض مغاليق الافتراضات والتوقعات والتوجهات المحافظة. أما السـياسى الذى يدعى لنفسـه، التجريبيـة المطلقـة فى السياسـة، وفى دراسـة السياسـة نفسـها، فإنـه يحافظ على مجرد نظام قائم بصورة غير ناقدة أو محللة، كما أنه ليس إلا مجرد محـافظ، ليست له أية علاقة بالأيديولوجيا. وبصفة عامة فإن معظم المحافظين لا يعتمدون اعتمادًا كليًّا على التجريبية، فبعضهم يعرف ما فيها من ميل فطرى إلى التقلب.

وفى هذا يقول مايكل أوكشوت فى كتابه الرائد «التعليم السياسى»:

«فى الإمكان من وجهة نظر عملية أن نندد بذلك الطراز من السياسة، التى يصـل إلى حدود التجريبية المطلق؛ لأننا نرى فيها اقترابًا من الجنون. فالمعروف أن المجنـون وحـده، الذى لا ذاكرة له، هو الذى يحاول أن يرد أو يجد نفسه مرغمًا على أن يرد على كل حدث عندما يقع، وكأنه حدث فريد تمامًا فى نوعه. ولذلك فإن هناك حاجة ضروريـة إلى شىء أو دافع ما للربط العضوى بين التجريبية ومعطيات الواقع المعاش عبر التاريخ؛ أى أن تخـرج التجريبية النظرية فى السياسة من نظامهـا المغلـق مـن الافتراضـات والتوقعـات؛ لـتمارس التفاعل الحى مع الواقع، بحيث تتحول من تجريبيـة فكريـة نظريـة إلى تجريبيـة عمليـة

تطبيقية، بحيث تصبح السياسة جدلًا متجددًا ومتطورًا مع التقاليد، أو عنصرًا نحمله معنا كجزء من الشروط الإنسانية؛ للكشف عن أشياء جديدة، يتجاور حدود النقاش التقليدى إلى التفاعل، الذى ينهض على عنصرى التأثير والتأثر المتبادلين.

ويخيل إلينا أننا نعمل طبقًا لمبادئ أولية مقررة، ولكن معرفتنا بشىء من التاريخ، تجعلنا قادرين على أن ندرك أن ما نعمل به ليس من المبادئ فى شىء، وليس من المقررات أيضًا، ولكن له جذوره فى التجربة السياسية الفعلية، مما يمثل تكثيفًا جزئيًا، لعنصر يكون عادة نظرية أكبر وأشمل وأكثر تعقيدًا. وتتمثل المرجعية الكفيلة بأن يتجنب الفكر السياسى الدخول فى أية متاهات، فى أن السياسة هى سياسة ولا شىء غيرها، هكذا كانت وهكذا ستكون، لكن الأمر يعتمد كلية على ما يعنيه الإنسان بالسياسة. كما أنه ليس الصحيح أن السياسة تقف دائمًا إلى جانب العرف والعادة، وقد يكون العرف إلى حد ما، شرطًا لازمًا للسياسة، ولكنه فى هذه الحالة بعيد عن المفهوم الوافى للعرف فى حد ذاته».

ومن الطبيعى أن يرتبط الفكر السياسى المحافظ بالمفهوم الجوهرى للعرف ومظاهره المتعددة؛ ولذلك يجب أن ينظر إلى العرف السياسى، لا على أساس أنه مظهر موحد، بل رداء متعدد المظاهر والألوان. ويجب ألا ينظر إليه على أنه سفينة واحدة، بل أن ينظر إليه مجازًا على أنه قافلة، تبحر سفنها مع بعضها طلبًا للحماية المتبادلة. وليست مهمته من البساطة بالشكل، الذى يصوره خطباء البيان المحافظون المدافعون عن «سفينة الدولة»، بأن يبقى على السفينة طافية على أسطح مستوية بقدر الإمكان، بل إن العبرة تكمن فى أن تظل كل السفن منطلقة دائمًا بما فيها السفن، التى قد تعتبر مهملة فى نظر بعض القباطنة الذين يتمسكون بالفكر المحافظ التقليدى. فهم يتلقون، وهم فى عرض البحر، بفضل أساليب التكنولوجيا الحديثة أوامر بتغيير اتجاههم كلية، وعليهم أن يتحلوا بالمرونة والنظرة الواعية الشاملة؛ استجابة لبعض المتغيرات فى شروط الظروف السياسية أو العسكرية أو التجارية، إذ عليهم فى كل نقطة من هذه الاستعارة المجازية العلمية والحكيمة عن السياسة، أن يؤكدوا الحقيقة الواقعية، وهى أنهم يتعاملون مع قافلة، لا مع سفينة.

ولا يميـل النقـاد السياسـيون إلى الأخـذ بـالفكرة التـى تعامـل السياسـة كعـرف بـل يعتبرونها فكرة مضللة؛ إذ إنه بدلاً من الـرأى الشـائع بعـدم وجـود أهـداف واعيـة فى أى نظام سياسى؛ لأن كل التطورات تخضع للظروف الطارئة، فإن هناك عددًا أكبر مـن الـلازم من هذه الأهداف فى نظر السياسى الواعى ذى النظرة الثاقبة المرنة، ولكن هذا لا يتعارض مع ضرورة منع كل سفينة من محاولة الإبحار فى الاتجـاه الـذى تريـده فى فـترات الخطـر المشترك.

وهناك دائمًا عدة أعراف فى كل مجتمع متقدم أو معقد؛ فهناك فى إنجلترا مثلًا عـرف المحافظين الذين اشتهرت به، ولكن هناك أيضًا العرف الديمقراطى، الذى يجسد التحـالف العريق بين الدين وما يسمى بالهرطقة السياسية. وهناك فى فرنسا عدة أعراف عن الثورة نفسها، ولكنها جميعًا مناهضة للتقاليد. أما فى أمريكـا، فهنـاك عـرف المناهضـة للأعـراف، وهو يعيش بشكل صارخ على مختلف الجذور والأصول؛ لأن العرف الأمـريكى فى جـوهره، عرف ليبرالى. وقد يكون رجل العرف والتقاليد محقًـا فى رأيـه بـل أكـثر مـن محـق، ولكـن الثقافة الأمريكية فتحت أبواب السياسة لكل أنواع الناس، سواء لأكثرهم حماقة أو تقـدمًا أو تخلفًا، ولذلك فإن السياسة الأمريكية تشهد العجب العجاب، ففى وسـع أكـثر الشـبان ابتكارًا للنظريات أو جهـلًا بالتـاريخ، أن يبعثـوا إلى الحيـاة أسـاليب القديسـين والشـهداء السياسيين، التى نسيت منذ أمد طويل للغاية.

والسلبيات السياسية تعم كل التيارات السائدة فى مختلـف المجتمعـات، سـواء أكانـت محافظة يمينية أم ثوريـة يسـارية. ولعـل مـن صـور الضـعف السـياسى فى أحـزاب الأجنحـة اليسارية فى الدول الحرة، أن هذه الأحزاب، لا تـدرك أنهـا أحـزاب تقليديـة، ولا تـدعى أنهـا كذلك، تمامًا كما تخجل من التمييز بـين الوطنيـة والقوميـة. ولكـن اختيـار المحـافظ بـين أن يكون تقليديًا أو غير تقليدى أمر لا معنى له؛ فهو أمر لا يحزم المرء عزمه فيـه، لأن النتيجـة واحدة. وقد يخيل إلى العالم المحافظ أن ما يفعله، لا يعدو أن يكـون توجيـه تحـذير فكـرى عـام، وأن لا علاقـة لهـذا التحـــذير مبـاشرة بـالقرارات السياسـية عـلى الإطـلاق. وغالبًـا

ما يكون هذا التوجه المحافظ الأكاديمى، مهربًا ضخمًا للمضامين والمحتويات، تحت ستار الحديث المجرد عن المنهج والأسلوب والتعليم والفلسفة.

وعندما يترك «العرف» دون تحديد؛ ليعنى كل عرف من الأعراف، بدلاً من أن يعنى عرفًا معينًا، فإنه يتحول إلى مفهوم يقترب كثيرًا من الأيديولوجيا؛ فهو يعرض طريقة فى فهم كل شىء، فى حين تقدم الأيديولوجيا طريقة فى تفسير كل شىء. ولما كانت جميع الأشياء مترابطة، فإن التقليدى أو العرفى يتفق مع الأيديولوجى فى استحالة تغيير أى شىء مهم، دون تغيير كل شىء. وغالبًا ما يلجأ العرفى المحافظ إلى تخليص نفسه من هذا التخبط أو الفوضى، بالتحدث عن العرف كعرف «محدود» عادة فى السلوك السياسى؛ خاصة عندما يجد نفسه فى ورطة فكرية، معتمدًا على الحقيقة الواضحة، التى تؤكد أن ما يحافظ على وحدة الدولة الحرة هى السياسة المجردة نفسها، لا الإرادة العامة أو المصلحة المشتركة كما يؤمن أتباع هيجل. وتحاول الأعراف المتباينة، فى مختلف البلاد، عبر تيارات السياسة وصراعاتها، مزودة بانتماءاتها الخاصة وأهدافها الوصول إلى السلطة، ولا يوقفها عند حدها، سوى الكابح السياسى وحده.

وليست السياسة بهذا الشكل من المكر والخداع، الذى يحاول العرفى تصويرها لناقديه؛ فهى أكثر صلابة، وأدق فكرًا، كما أنها أسهل صنعًا، وأعمق أثرًا، لكنها أهون تشويهًا. ومن هذا المنطلق، يؤكد العرفى أن السياسة ليست إلا مجرد جدل أو نقاش مع الأعراف، باعتبار أن كل شىء فى هذا المجال وهم وغرور. ومع ذلك لا يخلو المجال من منظور علمى وفكرى ومنطقى، يوضح أن كل سياسة من السياسات تحتاج، فى الواقع، إلى عرف شائع مسيطر. وإذا كانت جميع السياسات عرفية، فإن أى حزب محافظ فعلى أو أيديولوجيا محافظة حقًّا، يجب أن يُفهما كأى حزب آخر أو عقيدة، مجرد دفاع عن أيديولوجيات اقتصادية واجتماعية معينة فى زمان ومكان معينين ومحدودين، ولا يخلو العرف فى هذه الحالة من أن يظهر بمظهر أعراف الطبقة الحاكمة.

وقد أوضح النقد السياسى أن المحافظ هو عادة آخر من ينكر كثرة الطوارئ أو

العوارض فى ممارسة السياسة وفى تاريخ الدول، وهى عوارض تستطيع، كأى نهر فائض، أن تقلب فجأة كل ما هو موجود من سياسات مهما كانت مستقرة، ومن خطط مهما كانت دقيقة، وهى السياسات والخطط، التى تنقلب تحت تأثير ما أسماه ميكيافيللى (1469-1532) بالحظوظ أو الأقدار فى كتابه «الأمير». ولكن المحافظ يثق بشىء من التفاؤل الذى لا أساس له، أن العرف سيكون قادرًا عادة، على امتصاص مثل هذه الهزات، أو أنه فى حالة عجزه عن امتصاصها، فإنه يدير لها ظهره؛ لثقته أنه ليس هناك من يتفوق عليه فى مواجهة القضية برمتها، وهى واقعية بل ونرجسية غير أخلاقية، ترى أن الأمور لن تسير سيرًا معقولًا على أية حال؛ لأنها صادرة عن التكاسل والتخاذل والافتقار إلى الخيال، فى محاولة تصوير الأحداث وإعادة صياغتها.

ويقدم مفهوم العرف صورة سيئة بالفعل عن مدى الابتكار والتجديد والصناعة الواعية، اللازمة لبقاء أية دولة من الدول، وفى إمكان العالم الأنثروبولوجى أن يعلم الفيلسوف السياسى الشىء الكثير. ولكن هناك عددًا قليلًا من المجتمعات، التى لا يجد فيها العالم الأنثروبولوجى، مهما كانت بدائية، أن العادات لا تخدم عملًا خلاقًا من تأمين الاستجابات للتحديات الجديدة لبقاء المجتمع. ولا شك أن العادة مفهوم أكثر وضوحًا من العرف، بالنسبة إلى إيضاح العلاقة بين حاجة البقاء الأولية، والنمو للوصول إلى مرتبة يمكن أن يطلق عليها اسم الحضارة؛ فالدول لا تستطيع البقاء إلا إذا كيفت نفسها بصورة دائمة ومتجددة للظروف المتغيرة. وقد يكون العرف دليلًا ومرشدًا، ولكنه وحده يعتبر حافزًا سيئًا؛ إذ إن البقاء يتطلب عادة درجة أكثر وعيًا من درجات التبدل أو التغير سواء فى الأساليب الزراعية، أو الخطط العسكرية، أو فى بناء التجارة أو ملكية الصناعة أو إنشاء التنظيمات الحكومية.

ومن الطبيعى أن يكون الحوار المثمر بين العرفى والعقلانى أو الأيديولوجى، عنصرًا ثمينًا له قيمته، ولكنه غير كاف فى حد ذاته. وقد يضطر العقلانى أحيانًا إلى الإصرار على وجود حد معين، يجب ألا يتجاوزه العرفى أو الأيديولوجى؛ إذ لا يمكن أن يعتبر العرف

أو الأيديولوجيا عاملين كافيين فى حد ذاتهما، أما العلاقة التى تجمع بينهما أو بين الصور المتعددة التى ربما توجد فى أى وقت، فهى السياسة فى حد ذاتها. وليس فى الإمكان دائمًا الحفاظ على العلاقة السياسية، دون إصلاح الإطار الأساسى للحكم أو تبديله لدرجةٍ، كثيرًا ما وجد المحافظون أن من المستحيل قبولها.

وهكذا تكون توجهات المحافظين عقيدة سياسية مثل العقائد الأخرى، وهى أيديولوجيا صحيحة جزئيًا، ولكن هذه الصحة تختلف من طرف إلى آخر. وقد تزعم لنفسها أنها ضد الأيديولوجيا وأنصارها، ولكنها إذا ما حللت كبناء فكرى وسياسى، فإنها تنطوى على لمحات، أو حتى على مزيج من أيديولوجيا العجرفة والغطرسة، بل والاستبداد والطغيان. لكن هذا لا يمنع المحافظ من أن يسهم فى النشاط السياسى كإسهام أى إنسان أو سياسى آخر، عن طريق تحقيق مصالحه أو الحفاظ عليها؛ ولكن ادعاءه بأنه غير سياسى، يثير دائمًا فى المجال السياسى الشك فى أن تصرفه هذا، يجعله بعيدًا عن الإجراءات السياسية المعتادة؛ إذ إنه يود أن ينظر إليه دائمًا على أنه فوق السياسة، وهو يفضل حل القضايا العامة بأساليب سرية خاصة، وهذه لعبة الكثيرين من المشتغلين بالسياسة.

الفصل الثانى عشر

أيديولوجية العلم

قد يبدو الربط بين الأيديولوجيا والعلم ربطًا غير منطقى فى نظر الناقد السياسى؛ خاصة إذا كان هذا الناقد من المؤمنين بحيادية النشاط العلمى الحر، الذى يملك القدرة على التوليد الذاتى، بكل ما ينطوى عليه من نظريات وأبحاث ومعادلات وقوانين واكتشافات واختراعات متولدة عن سابقاتها فى سلسلة النشاط المجرد، الذى يمارسه المتخصصون فى الأكاديميات والمعاهد والكليات والمعامل؛ ذلك أن العلم له سياسة خاصة به ونابعة منه، ترسم له المسارات التى تؤدى به إلى آفاق جديدة، حتى لو كانت هذه الآفاق نووية ومنتجة لأسلحة الدمار الشامل. المهم أن عجلة العلم لا تتوقف أبدًا، ولذلك لا تظل رهن هذه المجالات الأكاديمية البحتة، بل تتجاوزها إلى أن تدخل فى المجال التطبيقى، الذى يطلق عليه مصطلح «التكنولوجيا»، التى تمثل الجسر المتين الذى يصل العلم بالمجتمع بكل تياراته الفكرية والسياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية والحضارية بصفة عامة.

هنا يبدأ الدور الذى ينهض به الناقد السياسى، بطريقة أو بأخرى، طبقًا لنوعية المجتمع الذى يمارس فيه نشاطه السياسى والفكرى؛ فلو كان النظام الذى يحكم هذا المجتمع شموليًّا، ويعتنق أيديولوجيا هى بالنسبة له الدستور الذى لا يمكن أن يحيد عنه، فإن التكنولوجيا يجب أن تكون فى خدمة هذه الأيديولوجيا، وهو ارتباط يمكن أن يكون تعسفيًّا فى أحيان عديدة، خاصة إذا كان يركز على الشروط النظرية التى تبلور هذه الأيديولوجيا وتمنحها من الصلابة ما يمكنها من الصمود فى مواجهة كل ما يتهددها. وقد يؤدى هذا التركيز إلى إهمال الشروط العملية والمادية، التى يجب على التكنولوجيا الالتزام بها لخدمة المجتمع وازدهاره وتقدم مواطنيه فى مواجهة المجتمعات المتطورة المعاصرة. ولا يشترط فى الناقد السياسى أن يكون متمكنًا من أصول هذا العلوم الطبيعية، التى تمثل قمة التخصص؛ لأن مجال نشاطه يقع فى منطقة وسط، تغطى مساحة الاحتكاك أو التفاعل بين

المجال العلمى والواقع الاجتماعى، ومدى تأثر كل منهما بالآخر سواء بالسلب أو بالإيجاب، وهى علاقة سياسية من الطراز الأول وإن كانت لا تبدو كذلك فى الظاهر.

وهذا لا يعنى أن المجتمعات، التى تبذل أقصى ما فى وسعها للانطلاق بأسرع ما يمكن فى السباق التكنولوجى، الذى امتد ليشمل تكنولوجيا الفضاء، لا تملك فكرًا يمكن بالتنظير له أن يصل إلى درجة الأيديولوجيا. فلا يوجد علم بلا فكر، ولكن عندما يفرض الفكر نفسه على العلم، فإنه يتحول من وظيفته كوسيلة إلى غاية تكنولوجية مادية ملموسة إلى أن يصبح غاية فى حد ذاته. ولعل هذا الوضع المقلوب كان السبب الأساسى فى انهيار الاتحاد السوڤييتى، عندما دخل مع الولايات المتحدة فى سباق مميت للتسلح فى زمن الرئيس رونالد ريجان الذى اخترع أكذوبة تكنولوجية صدقها القادة السوفييت وفى مقدمتهم جورباتشوف، وهى الوهم الكبير الذى عرف باسم «حرب النجوم»، والذى دفع بالاتحاد السوفييتى إلى إنفاق أكبر جزء من ميزانيته على التسلح؛ حتى لا تسقط الأيديولوجيا الشيوعية فى مواجهة الرأسمالية الأمريكية. وكانت النتيجة أن سقط الاتحاد السوفييتى نفسه عندما انهارت قاعدته الاقتصادية، ومعه المعسكر الشرقى أو الشيوعى أو الاشتراكى برمته، وتغيرت خريطة العالم بأسره.

ولعل الانهيار الاقتصادى الذى أصاب الولايات المتحدة فى سبتمبر 2008، كان نتيجة لتحول الرأسمالية والاقتصاد الحر إلى نوع من السعار الأيديولوجى، الذى أعلن عن سعادته البالغة بانتصاره الساحق على الأيديولوجيا الشيوعية. وتحول رأس المال بدوره من وسيلة لازدهار المجتمع الأمريكى إلى غاية فى حد ذاته؛ مما أدى إلى رجحان كفة العوامل السلبية والدفينة، بل والسرية، على كفة العوامل الإيجابية الظاهرة إعلاميًّا ودعائيًّا أمام العالم أجمع. ولذلك حرص كبار النقاد السياسيين الأمريكيين من أمثال پول كيندى، وناعوم تشومسكى، وصامويل هانتنجتون، وهربرت شيللر، وغيرهم على تعرية العوامل التى لا تعوق قيام الإمبراطورية الأمريكية فحسب، بل تنذر بسقوطها إن آجلًا أو عاجلًا.

وبالفعل أثبتت دراسات هؤلاء النقاد السياسيين أن الاقتصاد الأمريكى ليس الجبل الأشم الراسخ الذى ضربت به الأمثال؛ إذ اتضح أن معظم هذا الاقتصاد دون رصيد ذهبى أو إنتاجى عينى ملموس، لدرجة أن كبار خبراء الاقتصاد أطلقوا عليه مصطلح «الاقتصاد الورقى» أو حتى «الاقتصاد الوهمى»؛ خاصة بعد أن فك الرئيس ريتشارد نيكسون الارتباط بين الدولار والذهب فى عام 1970، بحجة أن الدولار الأمريكى هو أقوى ضمان لنفسه، وليس فى حاجة إلى ضمان ذهبى أو إنتاجى، وبذلك أصبح رأس المال الأمريكى غاية فى حد ذاته، وليس مجرد وسيلة لغايات أخرى، وأصبح علم الاقتصاد مجرد آليات وأدوات؛ لإصلاح ما أفسده الدهر أو لتبريره فى أحيان كثيرة!

وبذلك شربت الولايات المتحدة من الكأس المرة نفسها، التى سقت منها الاتحاد السوڤييتى قبل اندثاره، إذ جعلت من رأس المال أيديولوجيا غاية فى حد ذاته، مثلما كانت الشيوعية غاية فى حد ذاتها فى الاتحاد السوڤييتى. وقد أثبتت الأزمة الأمريكية المستحكمة أنه مهما تعمق علم الاقتصاد وتفرع بحثًا عن آفاق جديدة، فإنه لا يمكن أن يجعل من رأس المال غاية أو هدفًا، فليس هناك علم من أجل العلم، أو فكر من أجل الفكر أو أيديولوجيا من أجل الأيديولوجيا؛ إذ يتحتم على كل نشاط أو ابتكار إنسانى أن يكون من أجل المجتمع والحياة. ونظرًا لأ العالم أصبح قرية كونية صغيرة، فإن كارثة سبتمبر 2008، تسببت فى إفلاس أعرق البنوك وأكبر الشركات والمؤسسات؛ لأنها اكتشفت أنها لم تكن تملك سوى أوراق لا قيمة لها على أرض الواقع؛ حيث التكنولوجيا والإنتاج المادى والرواج التجارى، وكل الآليات الكفيلة بازدهار المجتمع.

من هنا كانت أهمية السياسة وضرورتها فى التعامل، سواء مع العلم أو التكنولوجيا، وحاجتهما الملحة للنقد السياسى القادر على تحديد المسارات، التى لا تؤدى إلى طرق مسدودة أو انفاق مظلمة أو متاهات جانبية أو حلقات مفرغة؛ فالسياسة تملك من الأفق الواسع والفكر الرحب والمناهج المتعددة والآليات والبدائل التى لا حصر لها، ما يمكنها من التعامل مع كل مناحى الحياة النظرية والعملية والعلمية بكفاءة عالية وخبرة عميقة؛

فهى علم نظرى وتطبيقى وتجريبى وجامع وشامل، لم يعرف الإنسان علمًا مثله فى أعماقه وأبعاده وآفاقه، ولذلك وصفها أرسطو فى كتابه «السياسة» منذ أكثر مـن أربعـة وعشريـن قرنًا بأنها «سيدة العلوم». ونظرًا للمرونة الفكرية الفائقة التى تتمتـع بهـا السياسـة، فـإن الممارسين لها يعترفون بعجزهم عن القبض على ناصـية الحقـائق الناصـعة، التـى لا تقبـل الجدل عن طريق السياسة، وهذا ما بشر به أفلاطون نتيجة تفكيره المتفرد العبقرى، قبـل أن يكتب أرسطو كتابه «السياسة».

إن سطح الأرض قابل دائمًا للتبدل والتغير العظيمين، ومن هنا كانت حاجـة الإنسـان المتجددة لتوقع المستقبل، واستخراج العبر من الماضى. وعلى هذا النحـو، فـإن السياسـة لا يمكن أن تكون نشاطًا ثوريًّا وعمليًّا مجردًا. ويتجلى سوء حظ السياسة عندما يكـثر النـاس من النظر إليها على أنها فرع من أصل، وأنها شىء ثانوى يعتمد عـلى سـواه وشىء، وينـدر أن توصف بأنها شىء ذو حياة وذو شخصية مسـتقلة. وربمـا كـان هنـاك عـذر وراء هـذا التشـويش؛ لأن السياسـة ليسـت دينًـا أو شرائـع أخلاقيـة، أو علـمًا تقليـديًّا أو تاريخًـا أو اقتصادًا، وهى فى الوقت نفسه لا تحـل كـل شىء أو توجـد فى كـل مكـان؛ فهـى منظومـة فكرية ومعرفية وعلمية وعمليـة فريـدة فى نوعهـا، ولا تملـك معـايير أو مقـاييس جـاهزة للتطبيق، وإنما تبـدأ بدراسـة الحالـة أو القضـية أو الإشـكالية المعروضـة للحـل، وتواصـل التحليل والتفسير إلى أن تفتح ثغرات فى جدرانها، يمكن أن يتسلل منها ضـوء، ينـير بعـض تفاصـيلها التـى قـد تبـدو غـير مـؤثرة للوهلـة الأ ولى، أو أن تحصـل عـلى مفـاتيح تفـض المغاليق، وقد تصدم باستعصاء أية بوادر لحل محتمل، فتضطر إلى تغيير زاوية النظر إليها لعل النظرة الجديدة تأتى بمتغيرات. لكن إذا استمرت المغاليق كما هى عصية على الفـتح، فلابد من اللجوء إلى العامل الزمنى، الـذى يمكـن أن يغـير الظـروف، التـى ربمـا تـأتى بآفـاقٍ جديدة؛ خاصة فى علاقة هذه الإشكالية بارتباطات قد تبدو خارجـة عنهـا، ولكنهـا يمكـن أن تكون علاقة قادرة على توليد منظور جديد نتيجة التفاعلات الجارية بـين هـذه الارتباطـات. ونظرًا لكل هذه التفريعات والتشعبات بل والمتاهات، التى يتحتم الخروج منهـا بطريقـة أو

بأخرى، فقد أصبح من الصعب، وأحيانًا من المستحيل، إيجاد تعريف مانع جـامع لمفهـوم «السياسة».

والسياسة نفسها أشمل بكثير من محاولة صبها فى مـذهب سـياسى واحـد كمـذهب المحافظين، أو مذهب الليبراليين، أو مذهب الاشتراكيين أو الشـيوعيين أو القـوميين... إلـخ، ولكنها فى الوقت نفسه من الشمول؛ بحيث يمكن أن تنطوى على عناصر بين معظم هـذه المذاهب. ولذلك عندما وجد أرسطو أنه لا تعريف «السياسة» إلا بأنها «السياسـة»، مثـل من يعرّف «الماء» بأنه «المـاء»، فإنـه رفـض هـذا التعريـف السفسـطائى، الـذى لا يضـيف جديدًا، ولجأ إلى تعريف الشهير بأنها «سيدة العلوم»، وهو تعريف عبقرى؛ لأن السياسـة هى جوهر عملية التفكير فى أى شأن من شئون الحياة، ومن يجيد توظيفها يمكن أن يصل إلى درجة الحكمة؛ أى الفلسفة التى تعنى باللغة اليونانية «حب الحكمـة». ولـذلك، فـإن ممارسة التفكير السياسى الناضج يمكن أن يصل بصاحبها إلى درجة الفكـر السـياسى، الـذى يمكن أن يرتقى به إلى مرتبة الحكمـة السياسـية، التـى هـى الفلسـفة السياسـية فى أجـلى صورها، التى خلدت أسماء رواد السياسة ومفكريها ونقادهـا وعلمائهـا ومنظريهـا، الـذين رسموا خرائطها وحددوا مساراتها ونقاط تحولها.

ورغم هذه القيمة الفلسفية والفكرية والمعرفية والعلمية، التى تتمتـع بهـا السياسـة عندما تكون فى أفضل حالاتها، فإن كثيرين مـن العـاملين فى حقلهـا، يـرون بـوعى أو بغـير وعى أنهـا سـاحة مباحـة لكـل عمليـات التهـويش والتنـاقض والخـداع، والتكـرار التلقـائى للانهزامية، والبعد عن التقدمية، والنكوص عن الوطنية، والميل إلى الحلول الوسـط التى لا تأتى بنتائج حاسمة، والسعى للحفاظ على أنظمة اجتماعية غريبة ومعينة، أمام ما تقدمـه حتميات المستقبل من تحـد. ولـو أدرك هـؤلاء المفهـوم المعـرفى والفلسـفى الـذى وضـعه أرسطو للسياسة بأنها «سيدة العلوم»، لفهموا أن وظيفتها الاستراتيجية تتمثل فى أن تتـيح لهذه العلوم آلية الأولوية والتنظيم فى مطالبها المتنافسة من الموارد الشحيحة دائمًـا فى أى مجتمع، وليست لأنها تنطوى على توضيح جميع العلوم الأخرى وجميع المهـارات وأوجـه

النشاط الاجتماعى ومصالح الجماعات. ولذلك، فإنها لا ترتبط بأية أيديولوجيا معينة، كما أنها لا تربط أو ترهن أى علم بأيديولوجيا معينة؛ لأن العلوم تنطوى على عناصر وآليات وتفاعلات، تمكنها من تحقيق نتائج متولدة ذاتيًا، فهى ليست فى حاجة إلى عون خارج عنها. ولذلك إذا كان العلم فى حاجة إلى السياسة لبلورة وظيفته فى المجتمع، والدور الذى يتحتم عليه أن ينهض به، فإنه ليس فى حاجة إلى أيديولوجيا مفروضة عليه؛ لأنه لا يوجد علم دون فكر، والأيديولوجيا مجرد درجة مصطنعة من الفكر.

والطريقة التى تتبعها آليات السياسة فى تثبيت الأولويات للمطالب المتنافسة لمختلف العلوم التى تتعامل معها، تتمثل فى السماح للمنظمات بالحق فى النمو والتطور؛ لتستطيع العلوم عرض ما لديها من أهمية حقة فى مهمتها المشتركة؛ لضمان بقائها وقدرتها على القيام بدورها. والسياسة فى جوهرها هى السوق التى تعرض فيها المطالب الاجتماعية كلها، وهى الجهاز التسعيرى لهذه المطالب. وبذلك تكون السياسة هى المنسق العام لكل تفاصيل الحياة، سواء على المستوى الفردى أو الأسرى أو الوطنى أو الإقليمى أو الدولى، وهذا يعنى أنه دون السياسة تتحول الحياة إلى فوضى عارمة متفجرة بالتناقضات والصراعات والصدامات؛ مما يدل على أن السياسة تأتى فى مقدمة العوامل والعناصر، التى جعلت الحياة قابلة للاستمرار الإنسانى المعقول والمحتمل.

وقد ركز أنصار المذهب الإنسانى الذى ساد فى عصر النهضة الأوروبية على الاعتداد بالفكر الإنسانى ومقاومة الجمود والتقليد وقيود القرون الوسطى، وكان أساسه أن كل معرفة مرتبطة بظروف التجربة الإنسانية المعاشة على أرض الواقع، من منطلق أن الإنسان مقياس كل شىء. ومن الواضح أن السياسة هى أقرب مفهوم لهذا المذهب الإنسانى، الذى يشبهها فى صعوبة تحديده بزمن معين أو تتبعه فى منطقة معينة أو ربطه برواد يعود إليهم الفضل فى تحديده وبلورته كنظرية فكرية وفلسفية لها ملامحها الخاصة، وشخصيتها المتميزة. وهى أيضًا لا ترتبط بأيديولوجيا معينة، سواء أكانت سياسية أم اجتماعية أم اقتصادية. وقد اعتاد النقاد إطلاق مصطلح «الإنسانية» أو «الهيومانزم» على هذا المذهب لأنها تتجاوز التقنين المذهبى الضيق؛ إذ إن سماتها المشتركة من الاتساع والانتشار والتعدد

والتناقض، بحيث تستعصى على التنظير المباشر والدائم، مثلها فى ذلك مثل السياسة؛ لأن إشكاليتها لا تكمن فى خصائصها العامة فحسب، بل فى خصائصها المتغيرة بتغير المكان والزمان والحضارة والثقافة... إلخ.

وفى العصر الحديث أصبح من المتطلبات اللازمة لكى تعمل السياسة بصفتها «سيدة العلوم»، ضرورة ظهور مفهوم قومى، يشترك فيه الناس عن «الخير العام» أو «الصالح العام»، أو إجماع قانونى على هذا «الخير». ولكن هذا «الخير العام» يمثل فى حد ذاته عملية من عمليات التفاهم العملى بين المصالح، التى تمثل مختلف «العلوم» أو مختلف الجماعات والفئات التى تؤلف الدولة، وهو بذلك يمثل البوتقة، التى تنصهر فيها إرادة عامة لابد أن تتحلى بالموضوعية إلى حد كبير. وتحافظ الجماعات المختلفة على وحدتها والتئامها؛ لأن لها أولًا مصالح واحدة ومشتركة فى البقاء، وثانيًا لأنها تمارس العمل السياسى. كما أن الإجماع الأخلاقى فى أية دولة حرة، لا يعتبر متفوقًا على السياسة أو مفضلًا عليها تفضيلًا روحيًا، وإنما هو النشاط، بل النشاط الحضارى للسياسة نفسها.

ولا يمكن اعتبار السياسة مجرد مجموعة من المبادئ المقررة، يمكن إدراكها ببساطة، ولا أنها مجموعة من العادات التقليدية، التى يجب الحفاظ عليها، ولكن يتحتم دراستها كنشاط، بل ونشاط اجتماعى، له مهمة «إنسانية» وهى الحفاظ على مجتمع، تكاثرت فيه التعقيدات؛ بحيث أصبحت الأعراف والتقاليد وحدها عاجزة عن الحفاظ عليه، كما أصبح الحكم المستبد عاجزًا عن صيانته، دون اللجوء إلى أساليب تعسفية لا ضرورة لها. ولا ريب فى أن القاعدة التى وضعها إدموند بيرك الفيلسوف السياسى الإنجليزى (1729-1797)، عن ضرورة الإصلاح العلمى والعملى والواقعى؛ للحفاظ على قوى الدفع، التى يجب أن يتمتع بها الحكم، تشخيص علمى، أكثر صدقًا وعمقًا للأسلوب السياسى فى الحكم من تلك القاعدة، التى يقول بها المحافظون، والتى تقول بأن السياسة لا تعدو أن تكون رسالة، تحملها التقاليد والأعراف عبر الأجيال والعصور.

إن السياسة فى جوهرها نشاط حيوى ومنظومة إنسانية، ومن الواجب الملقى على

عاتق القادة والساسة والنقاد والمفكرين بعث الحياة فى هذه المفاهيم الضرورية؛ لتجديد حيويتها، فالسياسة ليست السعى وراء أى هدف، ولكنها فى الوقت نفسه ليست مصلحة ذاتية مجردة؛ إذ كلما وجد الإنسان نفسه على اتصال أوثق بالآخرين، ولا سيما أن لبعض الناس فى معظم الحالات، ولمعظم الناس فى بعض الحالات، معايير معينة للسلوك، كثيرًا ما لا تتفق اتفاقًا كاملًا مع الأوضاع السائدة. وكلما زاد تورط الإنسان مع علاقاته مع الآخرين، زادت التناقضات التى يمكن أن تكوِّن شخصية قادرة على خلق النشاط الذى يجسد التقاليد السلوكية أو طراز العمل، الذى يحمل طابع الاستبداد وعدم الشعور بالمسئولية، والذى يجسد النرجسية أو الأنانية، أما عندما تكون عامة، فإنها تخلق النشاط السياسى، الذى يعنى طرازًا من الحكم يخدم المصلحة الذاتية لجماعة واحدة متناسقة. ولذلك فإن التخى عن السياسة وتركها لعوامل الصدأ، يعنى تحطيم العنصر، الذى يمنح المجتمع المتحضر عوامل التناغم والتنوع، بحيث يمكن أبناء المجتمع من التمتع بالتنوع، الذى يعتبر طريق الإنقاذ الوحيد من الفوضى، بصفته صمام أمن فريدًا من نوعه.

وغالبًا ما يواجه هذا التنوع عقبات، يصعب التغلب عليها فى الدول، التى تلزم نفسها بأيديولوجيا جامدة، والدول الشمولية بصفة خاصة؛ فمن الضرورى أن يكون ثمة شىء من الحرية حيث يوجد الحكم السياسى؛ فالسياسة عملية نقاش، والنقاش يتطلب على حد التعبير الإغريق الأصلى، شيئًا من الحوار الجدلى «الديالكتيك». ولكن لكى يكون النقاش أصيلًا ومثمرًا، يتحتم وجود عنصرين متقابلين أو متعارضين، مع دراسة هذا التعارض، الذى يؤيد كلا طرفيه كثيرون، دراسة صحيحة.

والخاصية المميزة للحكومة الحرة فى كل مكان، تتمثل فى تجربتها العريقة والواضحة، التى تدور حول المهمة التى يتحتم على الناقد السياسى أن ينهض بها، والتى تدور حول تساؤل لا يمكن تجاهله، وهو: هل يسمح للنقد العام بالوجود بطريقة فعالة؛ أى هل يسمح بوجود معارضة؟ إذ إن السياسة تحتاج إلى رجال يعملون بحرية، ولكن هؤلاء الرجال لا يستطيعون العمل بحرية؛ إذا لم توجد السياسة.

وهذه المرونة السياسية وسيلة ناجعة لحكم المجتمعات، التى تفتقر إلى التناغم والمرشحة للجوء إلى العنف الذى لا لزوم له. وتكاد تكون المجتمعات، التى تتمتع بهذا التناغم استثناء من قاعدة عامة تحكم معظم المجتمعات، ولكن العلاج الناجع لهذه الثغرة الخطيرة يتمثل فى أن يدرس كل طرف بعناية أقوال الطرف الآخر المتعارض معه، على أنه أفضل وأحسن، وهذه سمة حضارية وثقافية ونقدية رفيعة، لا تتأتى بسهولة لأطراف كثيرة.

ويبدو أنه كتب على السياسة أن تواجه بخصوم، فى كل مجال تسعى فيه لتقديم خدماتها وحلولها بشكل أو بآخر، دون أن تكون قد ارتكبت أى ذنب، يبرر أى نوع من الخصومة. فمثلًا فى مجالات العلم والتكنولوجيا والإدارة، اعتاد المشتغلون بها أن ينظروا إلى السياسة نظرة زاخرة بالكراهية أو الرفض أو التحقير أو الإهمال، ومع هذا لم تؤثر هذه النظرة السلبية على إحساس الناس بالوجود الحى الفعال للسياسة فى حياتهم، وكأنه إحساس فطرى بدهى، لا يحتاج إلى إثبات عملى؛ فهى تبدو للكثيرين علامات أو مؤشرات مترابطة، تؤلف فى مجموعها أسلوبًا من التفكير، بل يتصور المتحمسون للفكر أنه قادر على إنقاذ البشرية كلها من انعدام اليقين، ومن تخمة الحلول الوسط، التى تبشر بها السياسة التقليدية. وتصل الإشكالية إلى قمة تعقيدها وصعوبتها، عندما يلتقى الجهل بجوهر السياسة، الجهل بما تنطوى عليه أنشطة العلم والتكنولوجيا والإدارة، وتكون النتيجة عجز كل الأطراف المعنية عن إيجاد منظومة فكرية ونقدية، تبلور العلاقات الموضوعية والعلمية والعملية فيما بين هذه العناصر.

والتكنولوجيا هى، على أية حال، حجر الزاوية فى جميع النظريات، التى تحاول أن تعيد للسياسة المجردة مكانها تطورها أيضًا؛ إذ تبدو التكنولوجيا فى أحيان كثيرة بصفتها الجانب المادى الملموس للفكر السياسى المجرد. فهى تنتج صور التطبيق العملى للمعرفة العلمية فى إدارة المجتمع. وكثيرًا ما يتحدث الناس عن منافع العلم، وهم يعنون فى الحقيقة منافع التكنولوجيا، كما أنهم يتحدثون أيضًا عن ضرورة وجود الإدارة منفصلة

عن السياسة؛ لأنهم يعتقدن فى الواقع أن القضية هى مسألة تكنولوجية ليس إلا. وفى الحقيقة فإن التكنولوجيا هى مجرد النشاط أو الإنجاز فى تطبيق المبادئ العلمية على إنتاج الأدوات والسلع، سواء تم استيعاب هذه المبادئ أم لم يتم، ولكنها سرعان ما تطورت لتصبح أيديولوجيا اجتماعية، بحيث أصبح الاعتقاد السائد أن جميع المشكلات المهمة التى تعترض الحضارة الإنسانية، هى مشكلات تكنولوجية. ومن هذا المنطلق، يمكن حلها جميعًا، على أساس المعرفة الراهنة أو المعرفة القادمة بسرعة مع المستقبل، هذا إذا توافرت جميع المداخل والمصادر الكافية. وقد انتشرت هذه الأيديولوجيا على نطاق عالمى، لدرجة أنها أصبحت من البدهيات التى لا تحتاج إلى إثبات.

وقد أدى نشوء التكنولوجيا الصناعية إلى ترسيخ الدولة وتقويتها؛ لتمكينها من بناء مجتمع حضرى مركزى، وأدى هذا الوضع إلى تقوية المطالب المفروضة على الدولة، لتقوم بتوزيع أكثر عدالة لثمار التنمية.. ولكنه أدى فى الوقت نفسه إلى خلق هذا الطراز الجديد من التفكير، وهو أيديولوجية التكنولوجيا، إذ إن كل شىء فى المجتمع أصبح صالحًا ومناسبًا بناء على هذه الأيديولوجيا لإعمال العقل وتطبيق أفكار على أرض الواقع، هذا إذا تم استيعاب أساليب السلطة والإنتاج بأسلوب علمى متسق، خاصة وأنه ليس هناك فارق ملموس بين السلطة والإنتاج، فكلاهما شىء واحد، فلا سلطة دون إنتاج، ولا إنتاج دون سلطة.

ولعل من أشهر وأهم أقوال ماركس، أن الدولة تحافظ على سلطتها، مادام أنها قادرة على أن تمد فروع الإنتاج وتعمل على توسيعها. والدول الحديثة فى نظره هى اللجنة الحاكمة المؤلفة من البورجوازين؛ فالسلطة هى الاقتصاد، والاقتصاد هو الإنتاج. والطبقة التى تستطيع توسيع مجالات الإنتاج تحصل على السلطة، أما الطبقة التى تعمل على تحديد الإنتاج وكبحه، فإنها تحكم على نفسها بالهزال والضمور والانهيار بل والتلاشى؛ إذ إن أسس سلطة هذه الطبقة تكون قد انهارت واختفت.

ومن علامات اتجاه النظام الاجتماعى إلى الانحلال والزوال، أن المنتمين إليه يشغلون

أنفسهم طوال الوقت فى السياسة، بدلاً من القيام بمهام الإنتاج الاقتصادى الفعلية والحقيقية؛ أى إنهم يجعلون من السياسة هدفًا فى حد ذاتها، فى حين أن وظيفتها عبر العصور كانت الوسيلة أو الأداة لإنجاز معظم أنواع التقدم الاجتماعى والحضارى. وكانوا بوضعهم العربة أمام الحصان، محاولة منهم لرتق الفتوق التى كانت تظهر نتيجة للتناقضات الداخلية فى هذا النظام نفسه. وليست السياسة التقليدية إلا ثمرة لهذه التناقضات الداخلية أو أنها فى أحسن حالاتها ليست إلا حيلة مبتكرة ومؤقتة لتأجيل حسم هذه الإشكالية.

وهكذا ينظر رجل التكنولوجيا البارع إلى الدولة، وكأنها قبل كل شىء مصنع ينتج السلع للمجتمع، وهو لا ينظر إليها على أنها حامية الحقوق أو الحكم، الذى يوظف السياسة للتوفيق بين المصالح المختلفة، بل ينظر إليها على أنها منتجة للسعادة على حد تعبير رواد الفلسفة السياسية، أى منتجة السلع الاستهلاكية على حد التعبير الحديث. لكن هذه النظرة قد تبدو معتدلة وليبرالية وسياسية؛ بالنسبة للتكنولوجى البارع، الذى يرى ضرورة قيام دولة الرخاء، التى تعمل فيها الدولة خادمة للمجتمع السيد.

وهكذا، فإن المفهوم الكامل للتكنولوجيا عن المجتمع، هو أن هذا المجتمع نفسه عبارة عن معمل أو مصنع تتولى الدولة إدارته، والمفروض فى هذا المصنع أن ينتج ما يؤمن الحاجة والسعادة للعمال والعاملين، وكل إنسان فى هذا المجتمع هو عامل؛ فالعامل هو كل من يعمل فى أى فرع من فروع الإنتاج، حتى لو كان إنتاجًا فكريًا. أما السعادة، فهى الفائض من السلع الاستهلاكية عن الحاجة إلى استمرار أساسيات العيش وضروراته. ولكن فى إطار الجهاز الإدارى للدولة، لا يمكن إنتاج أى شىء دون إذن المدير وتوجيهه وخبرته. أما الأمور، التى تستحق أن يعمل بها الإنسان لذاتها، كالفن والحب والفلسفة وأوقات الفراغ التى يجب الاستمتاع بها وتمييزها عن فترات الراحة المطلوبة لتجديد النشاط؛ من أجل مواصلة الحياة العملية، فقد قال أرسطو عنها إنها الوسيلة والغاية فى آن واحد، ولذلك فإن الهدف يتمثل فى العمل من أجلها؛ فهى ليست متعلقة بالإنتاج، وإن كانت هى إنتاج جمالى وإبداعى فى حد ذاته.

أما بالنسبة لهؤلاء الذين يرون فى التكنولوجيا المسار العام للحضارة الصناعية، فقد كان نجمهم المفضل، هو المهندس، الذى أصبح بمثابة المواطن البطل القادر على الخروج بعصره من متاهات السياسة وآلام الجوع؛ خاصة إذا ترك وشأنه ليؤدى واجبه دون عقبات أو عراقيل؛ إذ إنه يتعرض فى مختلف الظروف لتدخل الساسة ورجال الأعمال والبيروقراطيين والقادة العسكريين وزعماء الحزب الحاكم. ونظرًا لأن المهندس أصبح المثل الأعلى لمعظم قطاعات الأجيال المعاصرة، فقد كان كل من يتمنى الطفل أن يكونه فى المستقبل، وكذلك كان المهندس هو كل من يخجل أى أب من أنه لم يكنه؛ ذلك أن كل فروع الهندسة سواء أكانت معمارية أم ميكانيكية أم كهربائية أم هيدروليكية أم إلكترونية أم جوية أم بحرية أم أرضية أم فضائية... إلخ، تغطى كل أنشطة الحياة. وقد صار من تقاليد العصر التعليمية أن المهندس، هو الذى يجهد كل مجتمع نفسه لإعداده وتخريجه عن طريق المدارس والمعاهد والكليات المتخصصة؛ وفقًا لخطة أو استراتيجية مقررة، وغالبًا ما تكون فى شكل من أشكال العزلة الاقتصادية والتمويلية، بعيدًا عن الفروع الأخرى من التعليم.

ويحرص المهندس، عندما يكون فى موقع مؤثر وحيوى فى الجهاز الإدارى، أن يجعل من التعليم كله قضية تكنولوجيا وتدريب، بحيث يتم تخريج مهندسين اجتماعيين، يحولون المجتمع كله إلى شىء أكثر فاعلية وقدرة وكفاية إلى حد كبير. فالمجتمع برمته، بما فيه من بشر، مادة جاهزة لكل الفعاليات والتطبيقات الهندسية؛ بحيث يمكن أن يقال إن هناك هندسة بشرية، تجعل من البشر وسائل وغايات فى الوقت نفسه لبناء المجتمع المنشود؛ فالهندسة لا تتعامل مع الجمادات فحسب، بل تتعامل مع الأحياء أيضًا؛ خاصة وأنها الجوهر العقلى التنظيرى والتخطيطى والتطبيقى والإنشائى فى وقت واحد، ولذلك فإن الإنسان يمارس الهندسة، كما أنها تمارس عليه فى الوقت نفسه، على أعلى المستويات. فالمهندس البارع لا يهتم بالسياسات العادية؛ لأنه يفكر على مستوى الاختراع والبناء، لا على مستوى الصيانة والإدارة. ولكن هذه الريادة لا تعرقل انجذابه إلى الأيديولوجيا التى

تهاجم السياسة النظرية المجردة، وأيضًا إلى العهود التى أظهرت تقدمًا تكنولوجيًّا عظيمًا، والتى تملك مذاهب ومثاليات وشعارات تتدخل فى كل شىء تحت ستار الشعارات العلمية البراقة.

ورغم أن هذا المنظور صار تقليديًّا بل وقديمًا وبدهيًّا، إلا أنه رسخ ما حققته التكنولوجيا الحديثة من ثمار وإنجازات، بلغت قمتها فى القدرة على تحويل السياسة إلى علم، وهى تعنى أيضًا أن ثمة قوانين للتطور الاجتماعى والتاريخى يمكن اكتشافها ورصدها، ومن ثم ملاحظتها وتطبيقها على المجتمع؛ للاستفادة العلمية والعملية منها، وذلك من منطلق المبدأ القائل «بأن الحرية هى الاعتراف بالحاجة أو الضرورة». ولقد ظلت المجتمعات الإنسانية مفتقرة إلى الاستقرار، ومشحونة بالاصطدامات؛ لأن البشر كانوا يميلون دائمًا إلى التهرب من القوانين، التى تحكم الآليات الاجتماعية، ذلك أن الاستنارة بقوانين الطبيعة فى تنظيم العملية الاجتماعية، من شأنه أن يتجنب مشكلات عديدة، طارئة أو متوقعة. وفى هذا قال الناقد السياسى الأمريكى چيمس شوتويل: «لعل السبب الوحيد لنجاة الديمقراطية كان فى تطبيق الأساليب العلمية على إدارة المجتمع على النحو، الذى كنا قد تعلمناه فى تطبيقها على العالم الطبيعى. ولقد وصلنا فى العلوم السياسية اليوم إلى المكان، الذى كانت فيه العلوم الطبيعية قبل مائتين من السنين».

ويمكن القول بأن الإنسان إذا فشل فى رصد بعض قواعد علم الطبيعة، فإنه يفشل فى تلمس السبل، التى يمكن أن تؤدى به إلى تحقيق أهدافه. ولكن تاريخ العلم يوضح أن بعض القوانين المستلهمة من الطبيعة للتطبيق على المجتمع قد تحطمت أكثر من مرة، دون أن تترك نتائج خطيرة؛ إذ إن مسألة التطبيق والنقل من الطبيعة إلى المجتمع ليست بالبساطة التى قد يظنها البعض، فهناك فرق شاسع فى كثير من الأحيان بين التطبيق والتطابق. وكلما اتسعت الهوة وتعمقت فيما بينهما، كان من الصعب الاستفادة العملية من تطبيقات قوانين الطبيعة على المجتمع. وكان المفكر الاشتراكى الفرنسى سان سيمون (1760-1825) رائدًا فى هذا المجال، عندما ذكر فى كتابه «النظام الصناعى» عام 1821

أنه «فى النظام السياسى الجديد يجب أن تكون القرارات ثمرة مظاهرات علمية مستقلة كل الاستقلال عن الإرادة الإنسانية»؛ إذ إن المعايير التى تحكم المجتمع فى معظمها من صنع الإنسان، أما قوانين الطبيعة، فقد تكونت منذ الأزل فى إطار تحولات وتفاعلات لا نهائية، ولذلك فإن تطبيقها على معايير المجتمع غالبًا ما يكون من باب الاستلهام والاستفادة والتعلم.

فإذا انتقلنا إلى مجال السياسة، فإنه من الواضح أن العلماء عرفوا على الأقل الهدف، الذى يهاجمونه، فى حين لم يتضح للساسة الهدف الذى يدافعون عنه؛ مما يعنى أن السياسة مهما تم ضبطها وتقنينها، لاتزال عاجزة عن امتلاك الرؤية الواضحة التى يتمتع بها العلم. والشىء الذى يثير الإزعاج عند المتحمسين لوجود علم السياسة وترسيخ جذوره، يتمثل فى عنصر الصراع فى السياسات العادية، وكل ما يثير حماستهم، هو مكانة العلم وسمعته الطيبة فى تحقيق المنظومة الفكرية والمعرفية المنشودة كما يظنون. وفى هذا كتب هارولد لاسويل الأستاذ الأكاديمى، فى مقال عن «الصراع» فى «موسوعة شيكاغو عن العلوم الاجتماعية» فى عام 1930، يقول: «ينشأ الصراع الاجتماعى من المتابعة الواعية للقيم الشاملة. ويبدو أن فلسفة التساهل تعترف سلفًا بعدم وجود أية مجموعة شاملة حقًا من الأهداف الاجتماعية، كما يبدو أن تسخير الرأى الجماعى فى الارتفاع بمكانة العلم، سيسهم فى تحقيق هذا الإحساس بالوحدة بين الإنسان وأخيه الإنسان».

ويعلق برنارد كريك فى كتابه «دفاع عن السياسة» على منظور هارولد لاسويل للصراع الاجتماعى، قائلاً: «فى إمكان هذه الوحدة المسخرة علميًا أن تتخلص من الصراعات، ولكنها ستتخلص أيضًا من الحرية»، والقول بأن السياسة قد تتحول بل يجب أن تتحول إلى علم ليس واضحًا كل الوضوح كما يبدو. ومن الممكن القول بأن السياسة قد تتحول إلى علم، أما القول بحتمية التحول فشىء آخر. ومهما كان الجدل حول هذا الموضوع، فإنه قد يعنى ثلاثة أمور مختلفة كل الاختلاف، فمن الممكن اعتبار العلم مجموعة من القوانين، التى تمكننا من التكهن بأمور قياسية، ومن الممكن اعتباره أسلوبًا

مشتركًا يمكن اتباعه فى اكتشاف المعرفة، دون الالتفات إلى هذه القوانين موجودة فى كل مجال أم لا، ومن الممكن أيضًا اعتباره مجرد منطق للتثبيت والتأكيد؛ فالعلم هو المعرفة الحقة كلها، والحقيقة هى ما تشهد به التجربة أو الملاحظة المباشرة، سواء أكانت هناك قوانين أم كان أسلوبًا.

وقد تبدو جميع هذه الأمور قضايا مطلقة مفروغًا منها، أو خيالات أكاديمية وجامعية أكثر منها مشروعات واقعية وحياتية، ولكنها تتقابل مع بعض الآراء العادية السائدة إلى حد كبير؛ فالأولى التى ترى فى العلم مجموعة من القوانين، تتكهن بأمور قياسية، تحقق رغبة مشتركة فى اليقين بالنسبة للمستقبل، ويشترك فى هذه الرغبة كل من المؤمنين بالتنجيم، عندما يفسرون حركة النجوم والكواكب والأفلاك، والمثاليين والمؤمنين بحقيقة واحدة لا تقبل الجدل سواء أكانوا من المثقفين الأرستقراطيين أم من القادة العسكريين المعروفين بالصرامة. وتمثل الثانية التى تعتبر العلم أسلوبًا مشتركًا فى اكتشاف المعرفة، وتعبر عن كبرياء المهندسين، الذين يرون فى كل شىء تكنولوجيا لا تتحقق إلا من خلال المنهج العلمى. وتمثل الثالثة اليقين بأن العلم هو المعرفة الحقة كلها مما يجعل أتباعها تحت وطأة الطغيان المطلق للحقيقة العادية المحدودة التى تعتبر جزءًا عضويا من المعرفة الحقة لا ينفصل عنها، وبالتالى فإنهم يرون أن الحقائق يجب أن تعرض كل شىء ويقولون إن الحقائق تتطلب اتباع سياسات معينة صادرة عن منظومة العناصر المتفاعلة داخلها.

والأيديولوجيات الشمولية فى مجموعها انحراف عن العلم، ولم يكن فى الإمكان أن تنشأ إلا فى عصر علمى، لا بسبب افتقار العصور اللاعلمية إلى فن السلطة وأسلوب الحكم، ولكن بسبب اشتقاق مفهوم إعادة بناء المجتمع من فكرة القانون العلمى المطبق على فهم المجتمع، ومن تطبيق المنهج العلمى على المجتمع المتغير. وتنشأ الأيديولوجيا عندما ينظر إلى العلم على أنه الطراز الوحيد للمعرفة الإنسانية، وسرعان ما يساء تطبيقها على الحكم، حاملة اسم نظرية المجتمع، التى تدعى لنفسها صفة الشمول والقاعدة العامة. ولقد كتبت حنه أرينت الناقدة السياسية المرموقة فى كتابها الرائد «أصول

الشمولية»، تقول: «لعل من المؤلم أن ندرك أن الأنظمة الشمولية تسبقها عادة حركات جماهيرية، وأنها تسيطر وتعتمد على التأييد الجماهيرى حتى النهاية. وفى هذه الأثناء، تتأكد الجماهير أن الأيديولوجيا تختلف عن الرأى البسيط المجرد فى أنها تملك: إما مفتاح التاريخ، أو الحل لجميع معضلات الكون وألغازه».

هنا تبرز العلاقة المشوشة بين الأيديولوجيا والعلم، فهى فى الواقع تتشبه به لكنها ليست ندًا له لأنها لا تملك آلياته وأدواته؛ لأنها تحاول أن تعمل للتاريخ والمجتمع ما عمله علماء الطبيعة لكشف أسرار الطبيعة وما عمله المهندسون لعملية الإنتاج. وشتان بين ما ينتجه العلماء والمهندسون على أرض الواقع، وبين ما يسفسط به الأيديولوجيون والمنظرون من نظريات وأفكار، كثيرًا ما تظل هائمة بين السحب وعاجزة عن الهبوط على أرض الواقع. ومع ذلك، فإن الأيديولوجيا تسيطر على الفهم والعمل مثل التنويم المغناطيسى، وتغرى أنصارها أو أتباعها دائمًا بأنها تنطوى على خطة للتطبيق. ولكن مهما تفوق الأيديولوجى فى طلبه للعلم، فإن أعلى درجات نجاحه تتمثل فى أن يصبح مهندسًا إداريًا، وفى هذه الحالة فإنه يفخر كل الفخر بأن نظريته لا تنهض على اعتبارات نظرية وأكاديمية فحسب، بل وعلى عوامل علمية وعملية. ويبدو أن عاملين علميين وموضوعيين قد أثبتا صوابهما فى تشبههما بالعلم، عندما قدما تفسيرات شاملة من خلال مفكرين كبار، وهذان العاملان، هما: الصراع العنصرى والصراع الطبقى. وكان إدعاء الماركسية العلم أمرًا معروفًا ومشهورًا لدرجة أن فرعًا منها تأسس تحت مصطلح «الماركسية أو الاشتراكية العلمية».

ومن الظواهر النقدية الجديرة بالرصد والتحليل والتفسير أن المرء إذا شك فى هذا الادعاء الماركسى، فإنه لا ينظر إلى الماركسية كشىء غير صالح أو مخيف أو فاشل، فى حين أن الادعاء النازى بوجود تبرير علمى للعنصرية، لم يحمل على محمل الجد إلا نادرًا، على الرغم من أنه كان تشبهًا أصيلًا بالعلم، لا مجرد ادعاءً فارغًا؛ خاصة أنه كان موجهًا إلى العقل الألمانى؛ إذ إن الادعاء لا يكون مؤثرًا على الإطلاق إذا لم يمس عقائد عميقة فى

وجدان الجماهير وعقلهم، حتى لو كانت محرمة أو مسروقة. وربما لم تعط العنصرية حقها من التشبه أو حتى التمسح بالعلم؛ لأنها كالقومية من فصيلة لا تناسب لا الماركسية ولا الأيديولوجيا الرأسمالية الليبرالية.

ولعل من أهم منجزات النقد السياسى أنه أثبت أن الناس كثيرًا ما عملوا ضد مصالحهم الاقتصادية والسياسية تحت تأثير العنصرية؛ فمثلًا كان فى وسع اليكسيس دى توكفيل (1805-1859)، المؤرخ الفرنسى الذى سافر إلى أمريكا فى عام 1831 لدراسة أحوال السجون فيها، فاغتنم الفرصة لجمع مادة كتابه «الديمقراطية فى أمريكا»، كان فى وسعه أن يعترف أن نظرياته العنصرية خاطئة فى معظمها، ومؤذية على وجه التأكيد، ولكنه نظر إليها نظرة جدية، على أنها افتراضات علمية؛ إذ إنها كانت من الآراء التى سيطرت على فكر القرن التاسع عشر، كما كانت طريقة واضحة ومغرية من طرق الربط بين علمين: علم الحياة (البيولوجيا)، وعلم الاجتماع، وأيضًا وسيلة لتوسيع نظريات داروين فى التطور والارتقاء البيولوجى، لتشمل علم السياسة بصفته العلم الجديد، الذى يطمح للتفاعل مع معظم العلوم بقدر الإمكان.

وقد أطلق النقاد العلميون والسياسيون صفة الشطحات أو الانحرافات على هذه المحاولات لتطبيق العلم على آفاق أوسع من أفقه، وإن كانوا قد أطلقوا مصطلح «العلمية» التى تنطوى على كثير من التعالم والتنظير والتفلسف؛ ذلك أن العلمية تسير جنبًا إلى جنب مع الأيديولوجيا فى ضخامة ادعاءاتها. فالقانون العلمى يجب أن ينطبق على جميع الحالات، التى تعالج فيها المفاهيم والموضوعات كمادة علمية للتعليم، وفى وسع حالة واحدة مضادة أن تدحض نظرية علمية بأكملها. وتدعى الأيديولوجيات الشمولية أنها أساس لنظام عالمى، وأنها تقدم تفسيرات شاملة لكل شىء، وقد لا تثبت هذه الأيديولوجيات وجودها، إذا فشلت فى التعبير عن منطلقاتها فى قوالب ضخمة للغاية، وإذا لم تنطبق النظرية على جميع الظروف والحالات، فإنها تعجز عن أن تكون صحيحة بالنسبة إلى أية من هذه الحالات.

ويتجلى الغرور الأيـديولوجى فى رفـض النظريـة السياسـية لأى تـدخل مـن الفلسـفة النسبية، التى لابد أن تجعلها خاطئة على وجه التحديد فى نظر المفكر الأيديولوجى، الذى لا يهتم بهذه الفلسفة المثيرة للشك والقاتلة لليقين؛ فهو يشعر أن فى يده المفتـاح العلمـى للتاريخ وإن كان يتنازل عنه فى بعض الأحيان، عندما يفكر فى القضـايا السياسـية العـابرة، ويعتبرها مجرد أسلوب تكتـيكى أو تكتيـك تـاريخى، يؤلـف مرحلـة أو جـزءًا مـن الخطـة الضخمة للسير قدمًا، نحو تحقيق نظام عالمى معقـول تمامًـا؛ خاصـة عنـدما يكـون واقعًـا تحت سيطرة كابوس من أمواج التعميمات، التى تجتاح العـالم فى شـكل الأيـديولوجيات، التى تغرق العقول وتطمسها.

وهذه الظاهرة الجامحة ليست مقصورة على الدول الشمولية، إذ إن أمواجهـا يمكـن أن تصل إلى شواطئ النظم السياسية المستقرة كنظامى بريطانيـا والولايـات المتحـدة، بـين الأكاديميين والشباب، وهم أناس لا يهتمون إلا بالقضايا الكبيرة. وعلى الرغم من أن هـؤلاء لم يتبنوا بعد أيديولوجيا شاملة، فـإنهم يسـيرون بسرعـة فى طريـق الـتخلى عـن السياسـة القويمة، وإن كانت هذه القضايا الضخمة مهمة بالفعل؛ إذ إنها تشمل التفرقة العنصريـة، والتهديد النووى، والرأسمالية المتوحشة، والحرب عـلى الفاقـة والتخلـف. وهـذه القضـايا كلها وغيرها يجب أن تعالج سياسيًّا، وليس بأى أسلوب آخر؛ لأنهـا قضـايا ضـخمة للغايـة وتتطلب كثيرًا من التعاون والتنسيق بين الجهود والتنظـيم، كـما أنهـا لا يمكـن أن تتحقـق جميعًا على الفور.

ويقول كثيرون من الذين يحاولون ركوب هذه القضايا الضخمة مرة واحـدة وإقحـام أنفسهم فيها، إنهم قد سئموا من السياسات العادية التقليدية، عـلى الـرغم مـن الحقيقـة الواقعة، وهى أنهم لم يمروا بأية تجارب سياسية، تمنحهم القدرة عـلى الاحـتراف السـياسى، على أساس أن التظاهر أو الاعتصام لا يمكن اعتبـاره احترافًـا بمعنـى الكلمـة. ولكـن مهـما يتضاءل عدد الذين يمارسون السياسة بالفعـل، فـإن عـددهم يظـل مـؤثرًا وفعـالًا؛ خاصـة إذا كانوا حريصين على الاستمرار، وإن كان كلامهم كثيرًا مـا يـذهب أدراج الريـاح. وهـذه

ظاهرة تبعث على الضيق والملل، وإن كان بعض الساسة يدعى أن النشاط السياسى أمر ممتع ومثير؛ إذ أن الذين يقضون حياتهم فى القضايا الكبيرة والمصيرية والمرهقة، ليسوا على استعداد للتمتع بالحاضر، أو حتى قبوله على علاته. إنهم كالأيديولوجيين، يحاولون أن يحييوا فى المستقبل لدرجة أن التكهنات والتوقعات الشبيهة بالعلمية تؤدى دورًا عظيم الأهمية فى حياتهم.

وقد تعيش ظواهر العلمية أو التعالمية، أو التقمص العلمى، فى المجتمعات المتقدمة فى هيئة وقورة من العلم الاجتماعى الأكاديمى، وهناك هؤلاء الذين ليست لديهم برامج ضخمة ومدروسة عن المجتمع العادل، والذين يعملون كأى مواطن فى أوقات فراغهم، بعيدين عن الإمكانات أو الطاقات العلمية، وكأنهم يشبهون ما يطلق عليه مصطلح «الحيوانات السياسية»، الذين يمارسون السياسة بحكم العادة وليس بحكم الفكر والابتكار، ومع ذلك فهم ينادون بأن التحقيق العلمى فى المجتمع سيترك أثرًا طيبًا وعميقًا، يؤدى فى النهاية إلى إزالة جميع التوترات السياسية الخطيرة؛ فالسياسة بالنسبة للكثيرين من علماء الاجتماع بصفة خاصة، والمتعالمين بصفة عامة، نوع من المرض المراوغ. والمجتمع فى نظرهم مريض، تسلطت عليه التوتراتت والأحداث السياسية اللاهثة والثقيلة، فأصبح إنسانًا بعيدًا عن الواقع، مصابًا بالعصاب، يحاول إصلاح هذه التناقضات وإلباسها ثوب المنطق والعقلانية.

ولعل هذا هو ما أسماه المفكر الأكاديمى الشهير هارولد لاسويل «بسياسات المستقبل الوقائية»، التى ستوجد فى عالم عظيم الاتساع من الثقافة التكنولوجية العلمية؛ فقد قال فى كتابه الرائد «علم الأمراض النفسية والسياسية»، إن الهدف المثالى للسياسات الوقائية طمس معالم الصراعات، بل وتجنبها وتجاهلها بالإقلال من ضغط التوتر فى المجتمع بأساليب فعالة، ويعد النقاش أو الحوار أو التفاوض فى مقدمة هذه الوسائل.

ورغم النقد السياسى الذى يمكن أن يوجه إلى هذه الأساليب، فإنها استطاعت أن تعرى أسباب هذه التوترات، وتكشف أعراضها أمام المريض؛ مما يحفزه إلى الحرص على

طلب العلاج عن طريق الوقاية، بحكم أنها أفضل من أى علاج. ويرفض النقاد السياسيون الذين يعتقدون أن من الممكن، بل من الواجب دراسة المجتمع دراسة موضوعية نقية، الاعتماد على هذه السياسات الوقائية من هذا النوع؛ لأنها ليست سياسات على الإطلاق بل إنها، فى نظرهم، القضاء على السياسة، فهى ليست علمًا أيضًا بل هى مذهب أيديولوجى.

وبالنسبة للقيم السياسية الحتمية، فإن الفهم الأصيل، والدراسة العلمية الحقة، والعلم المجرد، ومحاولة التخلص من العواطف والرغبات والانحيازات قدر الطاقة فى فهم الوضع، الذى يمر به المجتمع على مثل هذه القيم، كلها قيم تنطوى على العلاقة السياسة، التى يمكن تفسيرها مهما كانت ناقصة بكل ما فيها من شكوك وتباينات وثغرات.

وقد يكون ادعاء الموضوعية نوعًا من الصلف والتعالى، الذى يؤدى بالناس إلى ازدراء البطء فى أعمال التطوير والإصلاح، عن طريق الإقناع والنقاش. وقد لا تكون التعالمية التى هى من هذا النوع خطرة خطرًا مباشرًا على المجتمعات المتقدمة، ولكن فى وسعها أن تقضى على التعليم المنهجى الموضوعى فى السياسة، عن طريق الدخول فى متاهات جانبية وطرق مسدودة ودوائر مفرغة وأنفاق مظلمة، يمكن أن تشتت الطاقة وتضيع الوقت فيما لا يجدى؛ لأنها تركز تمامًا على الجزئيات فتفقد القدرة على استيعاب القضايا الكبرى فى كليتها، والتى تشكل الأعمدة الراسخة لأية سياسة فى مجال تطبيقاتها العملية.

وظلت العلاقة الحرجة بين السياسة والعلم، مجالاً للجدل والنقاش، لدرجة أن المناقشات الحادة بين الأكاديميين من دارسى السياسة عن احتمال أن فى إمكانهم تحويل دراساتهم إلى علم أو لا، أصبحت مناقشات عقيمة إلى حد كبير، ومع ذلك فهم يصرون على اتخاذ قرار حاسم فى هذا الموضوع. ولعل أكبر إنجاز حققته السياسة، كعلم إنسانى يحتوى كل العلوم الإ نسانية، بل ويتعامل مع العلوم الطبيعية أيضًا، أى علم جامع، وإن لم

يكن مانعًا، أنه استطاع أن يمد جسور المعرفة بين آليات الأنظمة السياسية؛ لتمكين النـاس من فهم الطريقة التى تتحقق بها الأهداف الإنسانية فى عملية الحكم.وليس فى إمكان أية دراسة موضوعية عن الحكم أن تظل جامدة أو استاتيكية؛ بحيث تتجنب ضمنًا أو صراحة محاولة حل بعض الألغاز السياسـية؛ إذ إن الطبيعـة البشريـة التـى جبـل عليهـا الإنسـان نهضت أساسًا على الفضول، والبحث عن الأسباب والاحتمالات، ثم النتائج والعواقب.

وبحكـم العلاقـة الحرجـة أيضًـا بـين السياسـة والأيـديولوجيا، فـإن الأيـديولوجيات السياسية تبلور أهدافًا، تستطيع انتهـاز فـرص إقنـاع النـاس بـأن تحقيقهـا يمكـن أن يـتم سياسـيًّا، أو أنهـا تـورد تعمـيمات عـن الحكـم، كفيلـة بـأن تصـبح أهـدافًا سياسـية. وكـل أيديولوجيا منهجية ذات دلالة عن كيفية دراسة نشـاط الحكـم دراسـة موضـوعية؛ أى إن كل مجموعة مصنوعة من القواعد؛ للكشف عن المعرفة النظريـة قبـل التجربـة العمليـة، تؤلف فى حد ذاتها أيديولوجيا، سواء أكانت هذه الأيديولوجيا سياسية أم غير سياسية. ولا تضايق هذه الحقيقة إلا أولئك الذين يتضايقون من السياسة نفسها، ويتبلـور كـل تفكـير عن الحكم والسياسة فى أيديولوجيا عند وصوله إلى مستوى معين من التجربة.

ويقول برنارد كريك فى كتابه «دفاع عن السياسة»:

«يعرض جميع دعاة الأيديولوجيات، كما يعـرض المحـامون فى المحكمـة، الأدلـة التـى يحاولون عن طريقها إقناع الذين يحتلون مقاعد القضاء، وتصاغ الأدلة عـلى النحـو الـذى يفهم منـه المحـامى مصـلحته الشخصـية ومصـلحة موكلـه. وهـو لا يضـع مجموعـة مـن الحقائق على المنضدة أمام القضاة، ثم يدعوهم إلى اختيار ما يشاءون منها؛ إذ إنه يحـاول كأى سياسى إظهار التحيز للنتيجة التى يريدها ولكن المحـامين العجـزة والساسـة العجـزة أيضًا هم الذين يقدمون أدلة لا تبدو ذات صلة بالموضوع أو مقنعة، ولا تستطيع مواجهة النقد أو الصمود فى مواجهته».

ويجب على من يقوم بدراسة أصول الحكم وآلياته وتوقعاته، أن يحاول تجنب مشـاعره

بشكل أكثر مما يتطلب من المحامى أو السياسى، ولكنه لا يـنجح فى التحـرر مـن مشـاعره تمامًا، إلا إذا فقد كل صلة له بتطلعات المجتمع الذى يدرسه. أما دارس الحكـم فى الدولـة الشمولية، فلا يسمح له بالظهور فى موقف غير المتحيز، أو غير الملتـزم عـلى الإطـلاق. وإذا كان الدارس حكيمًا حقًّا، فإنه يتجنب الحديث كثيرًا، أو بصـورة عامـة للغايـة عـن قضـايا اليوم والساعة؛ إذ إن عمله يختلف عن عمل السياسى، ولكنه لا يكون من دارسى السياسة إذا لم يجد نفسه متحدثا عن قضايا العصر. والرأى القائل بأن السياسة يمكـن تحويلهـا إلى علم بمعنى الكلمة، سواء فى أسلوب الفهم والاسـتيعاب أو فى أسـلوب العمـل، لا يمكـن فى هذه الحالة أن يكون ثمرة تفكير علمى، وهو أشد عجزًا لقصـور إدراكـه وتزمـت اتجاهـه، من أن يقلل من قيمة العلـم وأهميتـه، وهـو لهـذا لا يعـدو أن يكـون مـذهبًا، يـدعو إلى التشبه بالعلم؛ لتبرير تطبيق الفكر التكنولوجى على المجتمع.

ولعل أهم ما سجله التاريخ لكارل ماركس، يتمثل فى محاولته لتقديم اشتراكية علمية تعيد إلى المعرفة وحدتها، وتدمج فيها الفكر والعمل إدماجًا كليًّا. وكـان ظهـور الماركسـية نتيجة للتطور، الذى طرأ عـلى العـالم، الـذى باتـت فيـه الحقـائق الرياضـية وحـدها هـى الموضوعية، والتى تحولت فيها الحقائق الأخلاقية والمعنوية إلى مفـاهيم نسـبية وذهنيـة. وأدت الجسور التـى نشـأت بـين العلـم والسياسـة والفـن والتـاريخ والفلسـفة إلى ظهـور أساليب وآليات مختلفة؛ للنظر إلى واقـع مشـترك تحقيقًـا لأهـداف مختلفـة، ولا تتنـاقض هذه الأساليب والآليـات إلا عنـدما تختلـــط الأهــداف، أو عنــدما ينظـر إلى كــل منهـا كشىء لا حدود له، وليس هناك رجلان يمكن أن يقوما برسم هذه الحدود لهـذه الأنشـطة أو الفعاليات؛ لتنتهى عند نقطة واحدة، ومع ذلك تظل هناك فى الساحة ادعـاءات، تقـول بمنتهى البساطة إن أنشطة معينة كالعلم والسياسة هى واحدة ومطلقة الحدود.

وقضية العلاقة بـين العلـم والسياسـة تمتـد منـذ بـزوغ الفكـر الإنسـانى حتـى الـعصر الحديث، لدرجة أن هيجل لم يكن الفيلسوف الذى قلـب مـاركس آراء رأسًـا عـلى عقـب فى بحثه عن الحقيقة الواحدة، وإنما كان أرسطو الذى نادى بأن السياسة هى «سيدة العلـوم»، وكان يقصد بذلك أنهـا تنسـق وتخطـط لجميـع مجـالات النشـاط، التـى تسـتنزف مصـادر

المجتمع دون أن تحطمها. ولكن اشتراكية ماركس العلمية تضع علم الاجتماع فوق علم السياسة. فالمجتمع لم يعد فى نظره مجرد تباين فى المصالح، لا تستطيع إلا السياسة؛ وحدها أن تضفى عليه ما يحتاج إليه من درجات الوحدة، وإنما أصبح وحدة طبيعية، قامت السياسة بتجزئته وإشاعة الاضطراب فيه. وهكذا ادعت الاشتراكية العلمية ادعاءين مزدوجين، أولهما: أن الحدود الاجتماعية للتجربة أو الظاهرة هى الحدود الوحيدة لها، وآخرهما: أن العلم تكنولوجيا حتمية، وكل فهم يجب أن يكون مقدمة للعمل، وأن قوانين التطور تظهر كيف يتحتم تغيير المجتمع، وتوجيه الجو المحيط به.

والتكنولوجيا عند ماركس ليست إلا حالة مكشوفة لادعاء ضمنى، فى معظم الأحيان؛ ففى وسع التكنولوجيا أن تمد بكل ما هو غير نظرى، وهذه هى الفرضيات الواسعة عن كل ما يجب أن يؤخذ كشىء مسلم به، عند هؤلاء الرجال التطبيقيين أو التكنولوجيين أو العمليين تمامًا الذين يكثرون من تبنى المسلمات؛ فهم يرون كشىء مسلم به أن جميع المشكلات تكنولوجيا وأن كل تقدم فى ميدان المعرفة العلمية، يقرر إلى حد ما وبصورة فريدة مجالًا جديدًا وصالحًا من مجالات التطبيق، وهذا ليس نابعًا من مجرد قول لينين المشهور بأن «الشيوعية هى اشتراكية أضيفت إليها الكهرباء»، أو قول هتلر بربط المجتمع كله إلى سلك واحد، يصل بينه وبين المصدر الوحيد للطاقة الكهربائية. ولكنه نابع أيضًا عن أقوال علماء الاجتماع الأمريكيين، من أمثال وليم جليز فى كتابه «أنماط النظرية السياسية والبحث الاجتماعى وفوائدهما» الذى قال فيه إن الكثير من المشكلات التى تزعج العالم اليوم ناشئة عن أن علماء الفيزياء والمهندسين، أصبحوا على دراية بأساليب الجمع بين التنظير والتطبيق بصورة؛ تفوق طرق علماء السياسة وواضعى النظريات والمناهج السياسية.

ومنذ بداية النصف الثانى من القرن العشرين، برزت حقيقة ساطعة كالشمس، وهى أن الإنجاز التكنولوجى أو حيازة التكنولوجيا أصبحا الرمز الجديد للسيادة السياسية؛ إذ إن سمعة العلم تضفى شيئًا من الجلال والهيبة على إمكانات السلطة وقدراتها. وكان

القمر الصناعى السوڤـييتى «سبوتنيك»، بصفته أول قمر فضائى فى التاريخ، قد أضفى على الاتحاد السوڤـييتى ومعه الشيوعية من الوزن والأهمية، أكثر مما يضفيه مثلًا منظر عديد من الانتخابات البرلمانية أو الرياسية أو العامة على بلاد العالم الغربى. وحتى بصرف النظـر عما للتكنولوجيا من وزن ومكانة، فإن الجماهير تفضل بطبيعـة الحـال الفكـرة البسـيطة؛ وخاصة إذا كانت مبهرة، على الفكرة العلمية المعقدة.

وعندما طار يـورى جاجـارين فى أول رحلـة فضـائية فى التـاريخ، فى صـباح 12 إبريـل 1961، فى مركبة فضائية تدعى «ڤـوستوك» أى الشرق أو الشروق، تتبعـه العـالم أجمـع فى رحلته التى استمرت 108 دقـائق، حتـى عـاد إلى الأرض بـالقرب مـن موسـكو فى السـاعة العاشرة صباحًا من نفس اليوم بعد أن حقق للاتحاد السوڤـييتى أعظـم أمجـاده العلميـة والتكنولوجية التى لم تكن الولايات المتحـدة قـد حققـت مثلهـا حتـى ذلـك التـاريخ. ومـا حققه جاجارين طغى على كل الضجيج الذى كان الغرب يحدثه عن الديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان وغيرها من شعاراته الأثيرة. وكـان أهـم درس عمـلى اسـتوعبته الولايـات المتحدة أن السلطة بل السيطرة الناميـة للتفكـير التكنولـوجى فى السياسـة، قـد أصـبحت حقيقة واقعة، هو لابد من وضعها فى الاعتبار فى أى مخطط سياسى.

والعلاقة بين السياسة والإدارة علاقة حساسة وحرجة ومراوغة، وتبدو فى أيديولوجية، الذين يرون فى الإدارة إمكان فصلها فصلًا واضحًا عن السياسة، وأنه إذا ما تم هذا، فليس هناك إلا القليل، الذى يستطيع الساسـة أن يعملـوه. فـالإدارى يشـعر دائمًـا بالضـيق مـن عمله جراء تـدخلات الساسـة، الـذين كثـيرًا مـا تطلـق علـيهم صـفة غريبـة، وهـى أنهـم نظريون. وهو يعنى بهذا أن تجاربه علمته خيرًا من أولئك، الذين يحاولون إرشاده إلى مـا يفعله، دون الرجوع إلى تجربته. ومن هنا كان الحديث دون تجربة فى رأيه مجرد محـاولات نظرية، وهو يرى أن الحكومـة تصـبح أكـثر قـدرة وكفـاءة إذا تولاهـا الـذين يـؤدون أعـمال الدولة الحقيقية. ومن هنا كان الشعار الذى يرفعه غـير المـؤمنين بالطاقـات، التـى تسـتطيع السياسة تفعيلها بكفاءة عالية، والذى يقول: «دع الحمقى يتصـارعون عـلى أشـكال الحكـم،

فخير الحكومات أفضلها إدارة». وقد يكون ذلك شعارًا مبتذلًا وسوقيًا ومتحيزًا، لكنه على أية حال، الرأى الشائع عند الخبراء المؤمنين بقدرات الإدارة.

وتتعقد العلاقة بين الإدارة والسياسة على أيدى الكثيرين، الذين يعتقدون ضرورة وجود شىء من التدريب، ضمن نطاق تدريس علم الإدارة العامة؛ مما يجعل الموظف الإدارى لا يقل فى وعيه التكنولوجى عن المهندس نفسه، وقد لا يجرؤ على التفكير فى أن جميع المشكلات تكنولوجية، وقد يرى نفسه «رجل الوسائل والأساليب»، ومن طراز ينتمى إلى «هيئة ديمقراطية متفوقة فى اتخاذ القرارات»؛ طبقًا لما ينادى به علماء الاجتماع، ولكن هذا الرأى يبلغ حتمية لا مفر منها، وهى أنه ليس فى الإمكان تنفيذ جميع قرارات الحكم «عمليًا» أو بأسلوب محدود ومعد سلفًا، بل إن على الحكومة أن تفعل فقط ما يمكن تكييفه مع هذا الأسلوب.

ولن تصبح النظرية اللينينية عن «إدارة الأشياء لا الرجال» مطبقة تطبيقًا عامًا، إلا إذا عومل الناس على أنهم أشياء، وستصبح الدولة عندئذ مجرد خزانة تضم الملفات، عندما يعامل الناس على أنهم من محتويات هذه الملفات. وبالطبع لم يكن لينين يدرى أنه وضع يده على الداء الإدارى، الذى ظل ينخر فى بنيان الاتحاد السوفييتى إلى أن سقط جثة هامدة، فى العقد الأخير من القرن العشرين، بعد أن سرى التيبس فى كل أعضائه وعناصره الحيوية؛ نتيجة للأيديولوجيا الشيوعية، التى تحجرت وأحالته إلى نوع جديد من الحفريات، التى لم تستطع مواصلة الحياة أكثر من سبعين عامًا.

والعلاقة بين السياسة والتكنولوجيا مشحونة بأنواع متعددة من التقلب والتخبط. فهناك طراز من أدعياء التكنولوجيا المزيفين، الذين يزعمون بشدة أنهم يزدرون مدعى الخبرة فى مجالها ازدراءً شديدًا، وقد حلل عالم الإدارة الإنجليزى سى. اتش سيسون فى كتابه «سيكلوجية الإداريين الإنجليز»، الذى صدر فى لندن عام 1959، عوامل هذا التقلب والتخبط، حين قال إن هذه العوامل كانت نتيجة لمرحلة، لم تترسخ فيها جذور السياسة، فكم من مراحل تواصل فيها الحكم دون سياسة. أما المجتمع السياسى الناضج

فيفرض على الإدارى أو الموظف ألا يتورط فى السياسة، ولكن عليه فى الوقت نفسه ألا يغالى فى تقدير أهميته كإدارى.

ويستشهد سيسون فى كتابه بما كتبه أحد الموظفين الإنجليز، حين قال:

«إن الطبيعة الأساسية فى الحكم، وكذلك فى الإدارة، التى يكون الحكم فعالًا عن طريقها، عملية للحفاظ على وحدة الجماعة السياسية. ويصدق هذا القول كل الصدق على الحكم عامة، ولكننا نرى أنه لا يناسب الحكم السياسى الناضج؛ إذا لم يستوعب القدرة على تكييفه طبقًا للمواقف المتتابعة. ولقد قيل إن الموظف هو الرجل الذى جرى تدريبه على عملية فعلية لا تعدو أن تكون الحفاظ على الدولة، وهو لا يقل شأنًا عن أى جندى؛ أى إنه الرجل الذى يتحتم عليه أن يضحى بحياته فى سبيل التاج، ولعل هذا هو الذى يضفى على مهمته منطقًا مستمرًا فى خضم تقلبات السياسة الحزبية».

لكن النقاد السياسيين الإنجليز يقولون إن موظف الدولة هو العنصر الدائم فى خضم تقلبات السياسة الحزبية، وما السياسات الحزبية سوى شىء أسوأ من السياسات العادية. وليست هناك مثاليات، يمكن الالتزام بها على سبيل المبدأ، وبالتالى ليست هناك أسباب تدعو الموظف الإدارى إلى تكريس حياته للعرش، على حد قول سيسون، وهو التوجه الشعبى، الذى تبلوره النكتة الساخرة الإنجليزية، التى تطمس كل المثاليات المرتبطة بعلاقة العرش بالشعب، إذ تبدأ النكتة بالنشيد الوطنى المعروف «حفظ الله الملك أو الملكة»، ولكن النكتة تكمله على النحو الساخر التالى «لأن أحدًا لن يحفظه أو يحفظها».

فهذا الإدارى عينته الحكومة المنتخبة انتخابًا سياسيًّا، ومن النادر أن يقدم الناس استعدادهم للتضحية بأرواحهم فى خدمة أسطورة خرافية، وهم يستغلون الأسطورة للوصول إلى مركز سياسى، أو منصب جعلته السياسة منيعًا على الوصول، وليست الإدارة، هى التى تحافظ على النظام والأمن فى أى عهد وإنما الحكومة. والنشاط السياسى فى العهد السياسى، هو وحده الذى يعتبر البوصلة الهادية إلى الاتجاه الصحيح فى خضم التقلبات، التى لا يحتملها الإدارى الذى يحب أن تظل الأمور على ما هى عليه، بل وينحى

باللائمة على الساسة فى الأمور، التى يستطيعون أداءهـا إداريًّـا خـير الأداء، وهـى السـماح بالتباين والتبدل فى داخل النظام نفسه.

وقد عانت السياسة كثيرًا عبر العصور من كل مظاهر الغرور أو الجمود الإدارى، التى كانت تعوق مرونتها وتطورها سواء عن قصد أو غير قصد. حتى التكنولوجيـا التـى تعتـبر قمة التخصص العلمى الدقيق فى مجالات تطبيقهـا، لم تسـلم مـن تـدخل الغـرور الإدارى الذى يدفع الإداريين إلى الإيمان الراسخ بأنهم يعرفون المطلوب خير من غـيرهم. فـالإدارى لا يرى فرقًا بينه وبين المهندس، ولذلك من حقه بل ومن واجبه أن يعمل ما يراه صالحًا أو مناسبًا حتى لو لم يكن مهمًّا أو ضروريًّا فى نظر المختصين. بل إنه قد يهـاجم التكنولوجيـا؛ لأنها ترفض الانصياع فى حالات كثيرة لأساليب تعلم طرق الإدارة من الكتب، أو من بعـض ما يشبه العلـم مـن شـئون الإدارة العامـة؛ لأن الإدارى مـازال معرضًـا للاعتقـاد بأنـه مـر بتجارب، مكنته من أن يمتلك معرفة فريدة فى نوعها، وأن فى اسـتطاعته أن يطبقهـا مـثلما يفعل التكنولوجى تمامًا، وأن يحكم عن طريقها دون اللجوء إلى السياسة. وهـو يظـن أنـه يملك طريقة فنية ودقيقة فى إصدار الحكم على القضـايا أو الإشـكاليات، اعـتمادًا عـلى مـا يظنه استعدادًا فطريًّا أو شبه فطرى لديه، من منطلق أن الإدارة موهبة لا تتـأتى لكثـيرين غيره، وهى موهبة لا تعتمد كثيرًا على آليات السياسة!!

إن الـذين يطبقـون، فى المجتمعـات التـى توصـف بأنهـا سياسـية، أسـلوب الخبـير التكنولوجى فى الفكر بالنسبة إلى آليات الحكـم، يعتـبرون الحيـل السياسـية، التـى تظهـر بعض الأمور على أنها مشكلات، والـبعض الآخـر عـلى أنهـا أشـياء لا صـلة لهـا بالموضـوع، حقائق مسلم بها، والسياسة تحدد ما يراه سكان الدولة مشكلات يجب أن تحـل، وقـد لا تكون كلها قابلة للحل. ولكن المشكلة التقليدية تتمثـل فى أن كثـيرين مـن الخـبراء بصـفة عامة، أو التكنولوجيين بصفة خاصة، الذين يستعان بهـم ليحـاولوا إيجـاد الحلـول لـبعض هذه المشكلات، يفرضون أنفسهم فرضًا متعسفًا، عندما يقررون أيًّا منها أحق بالأولوية فى هـذه المحـاولات، ويشـعرون أن السياسـة تضـع العراقيـل أمـام اسـتخدامهم لمنـاهجهم

التكنولوجية بدلاً من أن تمهد الطريق لها؛ فهناك الكثير من المشكلات التى لا تحل إلا سياسيًا، ومن حق السياسى أن يدافع عن نفسه فى مواجهة كبرياء المهندس أو غطرسة التكنولوجى.

وفى الواقع، فإن القضية ليست بالتعقيد الذى قد يظنه البعض؛ إذ إن العقل العلمى يملك من الطاقات والإمكانات والآليات، التى تنصهر فى بوتقته كل جهود وتطلعات المختصين والخبراء على اختلاف أنواعهم، فتجعل منهم فريقًا متناغمًا قادرًا على توليد الأفكار والحلول والبدائل، التى لم تكن تخطر على بال أو فكر أو عقل أعضاء هذا الفريق، سواء المهندس منهم أو التكنولوجى أو الإدارى أو السياسى أو أى خبير آخر. فعندما تجتمع هذه العقول وتتفاعل، فإنها تتحول إلى طاقة كفيلة بصنع الأعاجيب، ومن الطبيعى أن يكون هذا التجمع المبدع هو الهدف الاستراتيجى لرجل السياسة، ومعه الناقد السياسى.

إعتاد الكُتاب فى العالم العربى الربط بين الناقد الأدبى والفنى، وبين الأعمال التى تصدر فى هذا المجال. وحتى فى مجال الرياضة هناك مايُعرف بالناقد الرياضى، أما بالنسبة للسياسة والتى تعتبر نشاطاً شاملاً للفكر بكل أنواعه، فلا يوجد الناقد الذى يمكن أن يبلور الإيجابيات ويشجب السلبيات، وبالتالى لا يمكن أن نقول أن هناك نُقاداً سياسيين بالمعنى المتخصص والمحترف مثل ذلك الذى يوجد فى مجال الفن والأدب.

من هنا تنبع أهمية هذا الكتاب " علم النقد السياسى " لأن السياسة هى أكثر العلوم النظرية والتطبيقية التى هى فى أشد الحاجة لتعديل مساراتها نظراً لتطوراتها التى لا تتوقف من جراء إحتكاكها المستمر بالحياة العملية فى كل صورها.

والله من وراء القصد ،،،،

الناشر

ISBN: 978 - 977 - 281 - 511 - 1

ACADEMIC BOOKSHOP
EGYPTIAN JOINT-STOCK CO. CAIRO 2002